

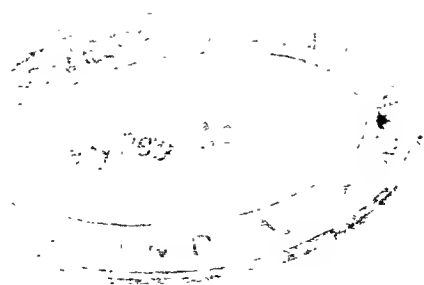
GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL No. 891.05/V.O.J.

ACC. No. 31447

D.G.A. 79.

GIPN—S4—2D G. Arch. N. D. 57 —25-9-58—1,00,000.



VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOLUME VII.

891.05
V. O. J.

VIENNA, 1893.

ALFRED HÖLDER.

TURIN

HERMANN LOESCHER

PARIS

ERNEST LEROUX.

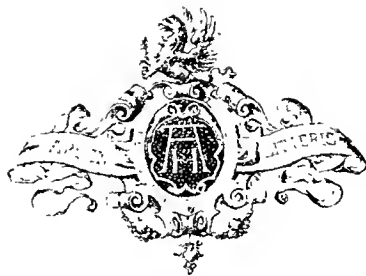
NEW-YORK

B. WESTERMANN & CO.

BOMBAY

MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

~~A500~~



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

No. 31447
23 - 5 57
H No. 31447

Contents of volume VII.

Articles.

	page
Kritische Bearbeitung des Job-Dialogs (Fortsetzung), von G. BICKELL	1
Zur Erklärung der Armenischen Geschichte des Moses von Chorene, von GREGOR CHALADHANIZ	21
The Asoka Edicts from Mysore, by G. BÜHLER	29
Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli, von D. H. MÜLLER	33
Das Lautsystem der Siamesischen Sprache, von FRIEDRICH MÜLLER	71
Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl, von SIGMUND FRANKEL	77
Notes on some new Châlukya Inscriptions, by H. H. DHRTVA	87
Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli (Schluss), von D. H. MÜLLER	113
Bemerkungen zum Pahlavi-Pazand Glossary von Hoshangji-Haug, von FRIEDRICH MÜLLER	141
Kritische Bearbeitung des Job-Dialogs, (Schluss), von G. BICKELL	153
Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern, von Dr. G. VAN Vloten	169
Some Account of the Genealogies in the Prithivîhâjavijaya, by JAMES MORISON	188
Some Notes on Âsvaghosha's Buddhacharita, by E. LILMANN	193
Die Wiener Statue des Namant, von Dr. A. DEDEKIND	201
Das persönliche Pronomen der Bantusprachen, von A. W. SCHÜTCHER	217
Zum Jânaktharaya des Kumâradâsa, von ERNST LILMANN	226
Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern, von Dr. G. VAN Vloten (Fortsetzung)	233
A Note on one of the Inscriptions at Sivaga Belgola, by F. KUTHÖRN	248
Beiträge zur Erklärung der altpersischen Keilschriften, von FRIEDR. MÜLLER	252
New Manuscripts from Kashgar, by G. BÜHLER	260
A new Grant of Dhruvasena I of Valabhî, by ÂCHARYA VALLABH HARBALLI	295
Einige Bemerkungen über die Shêng im Chinesischen und den Nanking Dialect, von Dr. FR. KÜHNERT	302
Ueber den gegenwärtigen Stand der grusinischen Philologie, von A. CHACHANOW	311
Sâjek, der Satyriker des Vagabundenlebens in hân, von Dr. ALEXANDER VON KEGI	338

Reviews.

J. DARMESTETER. Le Zend-Avesta, von J. KIRSTE	90
F. MAX MÜLLER. Physische Religion, von J. KIRSTE	93

IV

CONTENTS.

	page
ISAAC HART THURSEAN, Die Schrift der Armenier, von FRIEDRICH MÜLLER	98
DR. GEORG HUTT, The Chandoramatkara of Ratnakaraçanti -- Die tibetische Version der Nāḥsargikapṛiṣācitikadharmas, by H. WENZEL	99
C. BEZOLD, Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum. — The Tell el-Amarna-Tablets in the British Museum with autotype facsimiles. Einleitung und Inhaltsangabe von Dr. Bezold und Dr. E. A. WATTS BRIDGL, das Uebrige von Dr. C. BEZOLD allein	
CHARLES BEZOLD, Oriental Diplomacy, von P. JENSEN	206
NÉANDRE DE BYRANCE NOBAYE, De l'urgence d'une édition critique des textes arméniens, von FRIEDRICH MÜLLER	210
HOEN, PAUL, Grundriss der nepersischen Etymologie, von FRIEDRICH MÜLLER	274
ДРЕВНОСТИ ВОСТОКА. Труды восточной комиссии императорского Московского археологического общества. Издание под редакцией М. В. Погодского, von FRIEDRICH MÜLLER	284
LUKAS F., Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, von J. KIRSTE	287
MAX MÜLLER, Die Wissenschaft der Sprache, von J. KIRSTE	345
A. WINDLER, Gāndhārī Saptapādārthi, von J. KIRSTE	349
NEUMANN, KARL EUGEN, Buddhistische Anthologie, von R. OTTO FRANKL	359
J. THEODORE BENT, The ruined cities of Mashonaland, von A. W. SCHLEGELER	363

Miscellaneous notes.

Zum Rig-Veda, par PAUL RIGSALD	403
Aus einem Briefe des Dr. F. KÜHNERT an Professor FRIEDRICH MÜLLER	406
Die Gräber der Ming (Ming huo hua), von Dr. F. KÜHNERT	408
Zur Beurtheilung der altindischen Aspiraten -- कर्जङ्गः -- Zur phonologischen Declination im Altpersischen, von FRIEDRICH MÜLLER	440
Ein Länderschildpaar in Nanking, von Dr. F. KÜHNERT	442
Eine indische Fabel bei den Sualahs, von R. OTTO FRANKL	445
Ueber Jasnai. 74 (S. I = IX, 23 G.) -- Awestisch Zastai, von FRIEDRICH MÜLLER	489
The Inscriptions on the Sauch Stūpas, by G. BUNYR	491
Pahlawi-Bemerkungen, von FRIEDRICH MÜLLER	493
Pahlawi-, nepersische und armenische Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER	466
Prabhācandra's Epitaph, the oldest Digambara inscription, by ERNST LUEMANN	482
Indische Fabeln bei den Sualahs (Nachtrag), von R. OTTO FRANKL	484

Kritische Bearbeitung des Iobdialogs.

Von

Dr. G. Bickell.

(Fortsetzung.)

Elifaz:	XXII 1	וַיַּעַן אֱלִיפַז הַתִּמְנִי וַאֲמַר
<i>Halú El jiskon gáher?</i>	2	חֲלָאֵל יִסְכֵּן עֹבֵר
<i>Kí jiskon 'álat máskil.</i>		כִּי יִסְכֵּן עָלָי מִשְׁכָּל
<i>Hachóje l' Šadabáj, kí tiedaj:</i>	3	הַחֲבֹץ לִשְׂרִי כִי תַצְדֵּק
<i>V'im búg, kí táttam dírkukh?</i>		יֵאֵשׁ בָּצַע כִּי תִחַם הַדֶּבֶר
<i>H'míjjir'at'khá jokh'chákha,</i>	4	הַמִּידִאֲתָךְ יִסְחָךְ
<i>Jabó' 'inná'khá bamnís'pat?</i>		בֹּא עִמָּךְ בַּמִּטְשָׁט
<i>Haló' ra'ál'kha róhla,</i>	5	הֲלֹא רָעָדָךְ רִבְחָ
<i>V'en géé lá'ronotákhu?</i>		יֵאֵן קֵץ לַעֲנִיתְךָ
<i>Kí táchhol -chákha chinuam,</i>	6	כִּי תַחֲבֹל אֶתְךָ חֵם
<i>U'hó'de 'rónuim társi'?</i>		יִמְרִי עֲרִים תַפְשֹׁט
<i>Ló' májím 'ájef' bisjá,</i>	7	לֹא בִים עֵץ תִּשְׁקָה
<i>V'meró'ch binuá' lohera,</i>		וּמִרְעֵם חֲנוּעַ לֹחֵם
<i>Vas z'ro', lo huó'at,</i>	8	וְאֵשׁ זֶרַע לִי הָאֵרֶן
<i>U'sót' fanim ješeh bab,</i>		יִנְשֹׂא פִנִּים יִשֵּׁב בָּהּ
<i>-L'nuot sállákh'a r'qum,</i>	9	אֲלֻמֹּת שִׁלְחַת רֶקֶם
<i>U'z'ro'at j'binim j'dukha'.</i>		זֶרַעַת יִחַם יִדְבֹק
<i>'Al kén s'bíhef'kha jáchia:</i>	10	עַל כֵּן סִבְחֶתְךָ בָּהֶם
<i>Vibáhef'kha páchel pí'om,</i>		יִיבְחָלְךָ פֶּדֶר פִּזְמָם
<i>Or'khá chasákha, lá' tír'ot:</i>	11	אֲרִידֹי הִטְךָ לֹא תִרְאֶה
<i>Vešif'ot májím l'khasakha.</i>		יִשְׁפֹּעַת מִים תִּסְכָּךְ

XXII 2b3 M ע"פ. In A ist die ursprüngliche Uebersetzung des Verses durch die von XXI 22a verdrängt worden. 3b hat Origenes aus Theodotion nachgetragen, obgleich es A schon in etwas abgekürzter Fassung, weil mit 3a verschmolzen, hatte.

<i>H'lo' Loh gobh sámajn jir'a,</i>	12	לֹא אֱלֹהִים נִכְחַ שְׁמַיִם יִרְאֶה
<i>V'das kábbirin, ki ránu.</i>		יִרְשׁ כְּכֹדִם כִּי דָמִי
<i>Hav'n'rim l' É! sur ménu,</i>	17	הַאֲפִים לֹאֵל שֶׁר מִנִּי
<i>V'ma-jij'at šáddaj lánu?</i>		יִמָּה יַעֲלֶה שְׂדֵי לָנוּ
<i>V'hu' mülle' bôtehém tob,</i>	18	יִהְיֶה מֵלֶךְ בְּתֵיכֶם טוֹב
<i>'Çat r'sš'im rách'qa m'nu?</i>		עֲצַת דְּשֵׁעִים רָחֵקָה מִנִּי
<i>Jir'ü çaldüy vejismach,</i>	19	יִרְאֶה צִדֵּק יִשְׁמַח
<i>Vendqi jil'ag lánu.</i>		יִקְוֶה יִלְגֵּי לָנוּ
<i>Haskén na' 'imno üs'lam!</i>	21	רַחֲמֵנוּ נָא עַמִּי יִשְׂרָאֵל
<i>Bahém l'buat'khu toba,</i>		בָּרוּךְ תִּבְרָאֲתָךְ טוֹבָה
<i>Qach na' mippihu toba,</i>	22	קַח נָא מִפִּי תוֹבָה
<i>V'sim 'márav bil'babükha!</i>		יִשֶּׁם אֲמִרִי בְלִבְבְּךָ
<i>-M tasób 'ad É! v'te'óni,</i>	23	אִם תִּשָּׁבַע עַד אֵל יִתְעַנֶּה
<i>Tarchiq 'ael m'ohlükha,</i>		תִּרְחֹק עִיל מֵאֲחֻלְךָ
<i>Az 'al šáddaj til'ánuq,</i>	26	אִז עַל שְׂדֵי תִתְעַנֶּה
<i>V'tiyga' el Loh panükha,</i>		יִתְשֶׂה אֵל אֱלֹהִים בְּנֶךָ
<i>Ta'tir -lar, v'jisma'ükka,</i>	27	תַּעֲזֹב אֱלֹהִים יִשְׁמַעֲךָ
<i>Unélarükha f'söllem;</i>		יִנְרֹדֶךָ תִּשְׁלֵם
<i>Vefiyar mür, v'jap'm lakh,</i>	28	וְתִפְיָר אֲמִר יִקַּם לְךָ
<i>Vé'al d'rakükha w'gh or,</i>		עַל דְּרִבְךָ נִהְיָ אִרְ

Iob:

XXIII 1

יִנֵּן אֱלֹהִים וְיִסְמַח

<i>Gam jóda't-: mijjad- sichi;</i>	2	גַּם יִדְעַת מִיָּדִי שִׁחִי
<i>V'jadó kab'du al ón'chat-'</i>		וְיָדִי כִפְּתָה עַל אֲנָחִי

12a5 so A; M רֹא 12b1—2 so A; M כִּי (sehr sonderbar. Zu übersetzen: Sieht nicht Gott in seiner Himmelshöhe (was auf Erden vorgeht) und vernichtet die Gewaltigen, welche sich überheben? Das Thronen Gottes im Himmel verbürgt hier seine Allwissenheit, während der Interpolator von 13—16 daraus einen Einwand des Gegner macht. 13—16 > A. 13b setzt bereits die falsche Lesart von M in XXI 22 b voraus. Die Interpolation ist vielleicht gegen die epikuräische Philosophie gerichtet (was nicht auffallender wäre, als dass sich Prov. XXV 23 auf das Klima Alexandriens bezieht. 17b4 יָקִים: עַי 18b1 רֹא 18b4 אֵל יִשְׁמַח: עַי Übersetzer und Er sollte (wie Iob XXI 9 13 16, 24 behauptet hat) ihre Häuser mit Gütern auffüllen und bei dem Treiben der Freyer fern (unthätig) bleiben? Vielmehr bestraft er sie, zur Genußthnung der Gerechten, wie 19 anführt. 19a1—2 יִרְאֶה צִדֵּק 20 > A. 23a4 καρσο: שִׁחִי. 23a5 αὐτὸς καταπορεύσας καταστῶν. עַי (syntactisch unmöglich). 24 > A. nachträglicher Vordersatz, welcher dem parasitischen Nachsatze 25 genau entspricht. 25 läßt Iob noch als reich erscheinen, ebenso wie 24. 26a1 so A; M vorher עַי (durch die Einschlebung des falschen Nachsatzes 25 veranlaßt). 28a in A jetzt durch die Uebersetzung von VIII 6b verdrängt. 29—30 > A. XXIII 2a2—3 אֵלֵינוּ הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר: κατὰ

<i>Mi jitten v'emeqæhu,</i>	3	מי יתן ואמצאה
<i>Abô' 'adê 'ekhmûto!</i>		אבא עד הכנתי
<i>E'r'khô lejnæv mišpa!</i>	4	אערכה לפני משפט
<i>Ufi 'mallê tokhâchot!</i>		יפי אמלא תוכחת
<i>Ed'â millim, ja'nêni:</i>	5	אדעה מלם יענני
<i>V'ahina, mû-jjonâr li!</i>		ואכנה מה יאמר לי
<i>Habl'rob koch jârib 'imad-?</i>	6	הברכ כח ירוב עמדי
<i>Az lô' af hû' jasim bi!</i>		[אז] לא אף הא י'שם בי
<i>Šam jôšar nôkhach 'immo,</i>	7	שם ישר נכח עמי
<i>Va'jall'la l'nûçach mišpat-</i>		יאשלטו לנצח משפטי
<i>Hea q'idm ehlôkh, v'enânnu:</i>	8	הן קדם אחלך ואיננו
<i>V'achor, velô' abin lo.</i>		ואחר ולא אבן לי
<i>Ki jâda' dûrekh 'imad-;</i>	10	כי ידע דרך עמדי
<i>B'chanûni, k'zôhah 'eçe'.</i>		בחנוני כזרה אצא
<i>Ba'sûro âch'za râgli;</i>	11	באשרי אחזה רגלי
<i>Darkô šamôrî v'lo' at.</i>		דרכני שמרתי ולא את
<i>Micvât š'fatâv, v'lo' ômiš;</i>	12	מצות שפתי ולא אמש
<i>B'cheqî çafûnt- im'rê jiv.</i>		בחקי צפנת אמרי פי
<i>V'hu' b'âchad, v'mi j'sibûnu?</i>	13	י'הא ב'אחד ימי ישבני
<i>V'našô iv'e'tô, va'jjô'as.</i>		ונפשי את ויעש
<i>'Al kên mippînav -bbâhel,</i>	15	על כן מפני אבהל
<i>-Tbonên v'çfêhâl mimménnu.</i>		אתבנין ואפחד ממני
<i>I' Elôhim hêrokh libbi,</i>	16	י'אלוהי הדך לבי
<i>Ve šiddaj hbbilûni:</i>		ישדד הביולני
<i>Ki nienant- mippi'ne choisekh.</i>	17	כי נצמח מפני חשך
<i>U'fînaj kišsa' ofel</i>		יפני כסה אפל

וְיָדַע בִּי (als ob die Disputation mehrere Tagesleistungen umfasst habe) Übersetze: nun gut, ich weiss ja, dass ich mein Leiden selbst verschuldet, mich nur selbst anzuklagen habe, und dass Gottes Hand wegen meines Stohnens (weil ich mich noch zu klagen erhebe) so schwer auf mir lastet. Iob gibt die absurden Beschuldigungen des Vorredners mit vornehmer Ironie zu: nach der gewöhnlichen Erklärung würde er ganz darüber schweigen, was sehr affectirt herausklinge, namentlich bei der schärfen Abfertigung, welche die harmlose Rede Baldad's später erfährt. 2b1 *xx* הָיָה לִי כְעָסָה, וְיָדַע בִּי gibt keinen klaren Sinn.

3a2 so A (da γ'σ'ε jedenfalls aus δ'σ'ε corruptum ist); M = וְיָדַע aus 2a hierher verschlagen. 6b3 *ε* δ'ε ζ'εζ'ε (falsche Übersetzung); 7a Übersetze: dann wird selbst Er mir nichts zur Last legen können. Der vorhergehende Fragesatz drückt nämlich die Ueberzeugung aus, dass Gott das dort als möglich Bezeichnete unmöglich beabsichtigen könne. 9 > A. 12b1 *ε* δ'ε ζ'εζ'ε γ'σ'ε, וְיָדַע 14 < A. 17a1 = *σ* (similes,

<i>Maddû' miš Šaddaj 'ûtim,</i>	XXIV 1	מדע משדי עתם
<i>V'jod' 'de lo' chazu jomav?</i>		יודעי לא חזו ימי
<i>R'sa'im g'bulot jayyigu;</i>	2	[דויעם] גבלת ישני
<i>'Edr g'izeli vajjur'u</i>		עדר גולי יודעי
<i>Chamôr j'tomim jinhogu.</i>	3	חמר יתמם ידעו
<i>Vejachb'lu šôr almûna.</i>		[ו]יחבלי שור אלמנה
<i>Jattû -ljonim midlôrekh,</i>	4	יטי אבנם מדרך
<i>Jachol chûbb'u 'nijje arec.</i>		יחר חבאי עני ארץ
(Hier fehlen etwa sieben Strophen.)		
<i>Hen êllû šam'a ôzai;</i>	25	[הן] אלה שפעא אני
<i>Ru'tâ gam 'ûni, v'khên hî?</i>		יאה גם עני יני לא
<i>V'im lô 'fô, mi jahl' h'ûi.</i>		ואם לא אפי מי יוכני
<i>V'jašim leil millûi?</i>		ישם לאל מלני

auch nicht mittelst der allzugesireichen Distinction zu retten, dass Iob nicht durch die Finsterniss, soll heissen sein Leiden, sondern durch dessen Räthselhaftigkeit innerlich vernichtet sei, da ja letztere mit ebensoviel, ja noch mehr Recht *Finsterniss* genannt werden könnten). 17b1 πρὸς πρὸς πρὸς δὲ πρὸς (so nach Cod. Alex. und Said, gegen die dittographische Variante πρὸς πρὸς πρὸς δὲ πρὸς, welche keineswegs der masoretischen Lesart entspricht): πρὸς lässt das Dunkel vor dem Angesichte Iob's verdeckt werden, was doch höchstens bedeuten könnte, dass er hell sehe).

XXIV 1a2 + πρὸς πρὸς (A hat wenigstens πρὸς noch nicht). Der Vers fragt: warum fehlt die ausgleichende Gerechtigkeit im Geschehete der Menschen, wenn doch Gott die Welt regiert? Denn 1a ist virtuell ein Bedingungssatz, was nur aus religiöser Scheu nicht starker hervorgehoben wird: wie denn überhaupt die gewöhnliche Auffassung, wonach es sich immer nur um das Wie und gar nicht um das Ob der theistischen Weltanschauung handelt, ein tieferes Verständniss des Buches Iob unmöglich macht. Aehnlich ist auch XII 10 aufzufassen. Man beachte ferner Iob's eigenrthümliche ängstliche Scheu XXI 5—6, von welcher er bei seinen Klagen über das Unglück der Frommen so wenig verrath! 4b ist in A nicht übergegangen, da δὲ δὲ δὲ δὲ dem י"ח ע"ז entspricht; sowie dem πρὸς πρὸς πρὸς, dessen irrtümliche Verbindung mit dem Folgenden den in Cod. Sin. Memph. und der richtigen Lesart von Said noch fehlenden Zusatz δὲ veranlasst hat: Cod. Alex. hat statt δὲ ein πρὸς vor πρὸς πρὸς πρὸς, was auch sehr passend wäre. 9 besteht offenbar aus Glossen oder Varianten zu 2b. 3. 4b, da die fast völlige Gleichheit des Wortgefüges sonst unerklärlich wäre, und 9b keinen deutlichen Sinn liefert. 25d scheint in A nicht übergegangen, sondern nur abgekürzt und mit 25c verschmolzen zu sein, da τίς ἐστὶν ὁ ἐξουδὺν φερόμενος ὁ δὲ δὲ δὲ schwerlich bloss für πρὸς πρὸς steht. Die letzte Strophe haben wir zu ergänzen versucht: vorher ist aber noch eine weitere Schilderung der verkehrten Welt ausgefallen, in welcher die Unschuld lüdet und das Laster triumphirt; an die Stelle derselben sind ganz fremdartige Tristichen eingeschoben worden, deren jetzige Verbindung die Exegeten in Ungewissheit lässt, ob von Duldern oder Frevern, von Strafe oder Straflosigkeit die Rede ist!

Baldad:	XXV 1	ייען בלדד השחי ויאמר
<i>Hams'el vafichad 'immo.</i>	2	המשל ופחד עמי
<i>'Ogā šalim bini rōmar.</i>		עשה שלם במרמי
<i>Hajp's mispōr lig'dōdav:</i>	3	היש מספר לגדדי
<i>V'al ni lo' jūqum ōro?</i>		ועל מי לא יקם אורח
<i>Bekhōcho rūga' h'ijam.</i>	XXVI 12	בכחי רגע הים
<i>V'bi'lōnatō mechōg rahb.</i>		ובתבנתו מחין הרב
<i>B'ruchō šamūjim šifra:</i>	13	ברחו שמים שפרה
<i>Chol'la jadō nechōš b'rich.</i>		חללה ידי נחש ברח
<i>Vera'am gēburāto,</i>	14c	ורעם גבורתי
<i>Mi jītbonēn, j'sitūmu?</i>	d	מי יתבונן [יסתני]
<i>Umō-jjicdāq 'nos 'im El:</i>	XXV 4	ומה יצדק אנש עם אל
<i>Umō-jjizkū j'lud is'a?</i>		ומה יזכה ילד אשה
<i>Hen 'ād jar'eh. v'bo' jāhel:</i>	5	הן עד ירח ולא יהל
<i>V'khoh'h'īm lo' zōkku b'ēnav'</i>		ויזכבם לא ובי בעני
<i>Af ki ben ōlam. rimma.</i>	6	אף כי בן אדם רמה
<i>U'hēn enōš, toh'a!</i>		ובן אנש תילעה
Iob:	XXVI 1	ייען איה ויאמר
<i>Mā 'āzartō leb' k'hoeh.</i>	2	מה עזרת ללא בה
<i>Hoš'atā 'ēro lō' ōz?</i>		הושעת ורע לא עו
<i>Et ni higgābta m'illin:</i>	4	את מי הגדת מלן
<i>V'nis'mūt mi jōg'a m'immak'h?</i>		ינשמת מי יצאח מן
<i>Chaj' El, besir mispōti.</i>	XXVII 2	הי אל הבר משפטי
<i>V' Šadlaj, hēnan nōp'i:</i>		ישדי הבר נפשי

XXVI 5—11 > A. 13b 4 = Riegelschlange, der Drache, welcher durch seine Umschlingung die Sonne verfinstert (vgl. IX 7b). 14 a-b > A. 14 d 3 fand A. (ἀπὸ τοῦ πῶς) mit Sin geschrieben, das sie für Schin hielt und so den Sinn verbißte. Uebersetzer aber den Donner seiner Majestät, welcher Vernünftige wußt den wohl durch Murren und Anklagen gegen sich antreiben? Der jetzige Text gibt gar keinen klaren Sinn. XXV 5 a 5 ἐπιγὰρ, אף (vielleicht nur incorrecte scriptio plena). 6 a 4 und 6 b 2 haben in M ihren Platz miteinander vertauscht. XXVI 3 weist schon der klemmliche Einfall, Iob über die Kürze der vorhergehenden Rede spotten zu lassen, auf einen Interpolator hin. Im ursprünglichen Gedichte bringt Iob die Verhandlung dadurch zum Abschluss, dass er Baldad ungeduldig auflehrt und Sofas eben so kurze Rede ganz ignoriert. XXVII 1 musste eingeschoben werden, weil der jetzt unmittelbar vorhergehende Abschnitt aus Baldad's Rede dem Iob zugeschrieben war, wonach sich dann das Folgende wie ein ganz neuer Anfang ausnahm. 3 zerstört vollständig die Construction des Protestes.

<i>Lu t'dabb'yan s'fataj 'äla,</i>	4	אם תדברין שפתי עולה
<i>U't'sin- in jébbu' r'mája!</i>		ילשני אם יתכן דמיה
<i>Chalda h. -a awdaq'kenu!</i>	5	תללתי לי אם אעזבכם
<i>'Ad éjpa', bi' -sir tinnat-!</i>		עד אינני לא אשר תמתי
<i>B'rid q't- heh'z'ayt- v'ho arpa:</i>	6	בצדקתי תחזקת ולא ארפה
<i>Lu jechraf' Flait- m'ijj'maj.</i>		לא יחרק לבבי מימי
<i>Oyü e'lkem bejád El:</i>	11	אידר אתכם ביד אל
<i>'Ser 'im Saddáj, bi' 'k'ehed</i>		אשר עם שדי לא אסדר
<i>Hen ättem k'ál'lkem ch'z'itum:</i>	12	הן אתם כלכם חזיתם
<i>V'lamú za h'ahl'ch'álu?</i>		ילמדו זה האהל תחב'לו?
<i>Ki jés lekhusef m'ea,</i>	XXVIII 1	כי יש להכסף מיצא
<i>V'meqôm U'ahib, jaz'iqqu:</i>		ימקם לוחם יקני
<i>Barzül m'ünar jüqqub,</i>	2	ברזל מעבר יקח
<i>V'eihen jüqq' n'chása,</i>		יאבן יקח נחשה
<i>Qec s'm f'chošk, d'lu m'us:</i>	3a	קע שם לחשך דלי מאש
<i>Hafäkh m'š'ores h'irim,</i>	3b	הפך משרש הרם
<i>Baq'rot j'irim biqqe,</i>	10a	בצרת יארם בקע
<i>Vet'lkema j'oe' m,</i>	11b	יתקלמתי יצא אי
<i>V'hachokhma, m'aju t'ibol:</i>	20	ותחכמה מאן תבא
<i>V'e za meq'omi b'ina!</i>		ואי זה מקם בנה

5a4 M 2278 צרם, 5b5 so A da in Cod. Alex. Compl. Saul. Memph. Syrohex. das erste *pa* fehlt. M + 222 XXVIII 1a1 gibt im jetzigen Zusammenhang, nach der auf Ioh. übertragene Rede Sofas, durchaus keinen Sinn, ist dagegen eine ausgezeichnete Begründung für XXVII 11—12; der Beweis liegt in der ganzen folgenden Auseinandersetzung über das Beschränktsein des Menschen auf praktische Weisheit, welches eben den Schluss der Freunde von Ioh.'s Leiden auf seine Schuld so thöricht und ihrem eigenen Standpunkte widersprechend macht. Da also die direkte Begründung in 20--28 liegt, so kann die vorher als Contrast erwähnte Metallgewinnung schwerlich den breiten Raum eingenommen haben wie in M 3b--4a \simeq A, 4b sehr unglückliche Glosse zum Folgenden. 3a4--5 in M durch Einschubsel vom Vorhergehenden getrennt = 1e 1--2 Übersetze: der Bergmann, dessen Schweben fern von Menschen ist, hat der Finsterniss ein Ende gemacht. 3a5 (in M 4e 2) so A; M + 22 5--9a \simeq A, 10b Glosse zu 11b, 11a zu 10a. 12 Doublette zu 20 mit der falschen Lesart 8227 statt 827; der Vers mit der richtigen Lesart kam vom Rande, wo er als Correctur stand, in den Text, worauf man durch Einschubung von 13 wo A noch 227 statt des erst nach der Einschaltung von 14--19 möglichen 222 voran die Wiederholung zu einer rhetorischen Figur zu stemplein suchte. 14--19 \simeq A handelt von dem hohen Werthe, statt von der Unerreichbarkeit der Weisheit.

<i>Né'Uná me'ene khól chay;</i>	21a	נעלמה מעני כל הי
<i>Oznenu sám'u šm'ah,</i>	22b	אוזני שמעי שמע
<i>Elôhim hélu dárkah,</i>	23	אלהם הן דרכה
<i>Vehú jadú' et n'qimáh;</i>		הא ידע את מקמה
<i>Ki hú' liq'ot arc jábbil,</i>	24	כי הא לקצת ארץ יבט
<i>Tacht kól hassámajm jir'a,</i>		תחת כל השמים יראה
<i>Ba'gáto láruch mišgal,</i>	25	בעשתי לרח משקל
<i>Unatjnu tikken l'móbla,</i>		מים תכן במדה
<i>Az ráa ráj'sapp'ráha,</i>	27	אז ראה וספרה
<i>Il khinúh vegám chayórah</i>		דברת עם הקרה
<i>Vajjomer láadám: eh'dal!</i>	28	יאמר לאדם [—]
<i>Al tel' l'ramót mimmekka!</i>		אל תלך ביתי מני
<i>Hen jir'atí, h' chókhma;</i>		הן יראתי הא חכמה
<i>Vesár merá', h' bina!</i>		יבר מרע [הא] בנה

Sofar:

XXVII 7 יימן צא יעצני יאמר

<i>Jehá kheráśá' aj'bi,</i>		יהי ברשע אבי
<i>Unatjom'ni khé'aval!</i>		ומתקוממי בעל
<i>Ki mí-ttiqú'atí chávref,</i>	8	כי מה תקותי חקר
<i>Ki jéhavrá' 'Loh náfo?</i>		כי יבצע אלה נפשי

21a1 so A; M פִּי־יָדָא. **21b—22a** \geq A (zerstört den Gegensatz zwischen Augen und Ohren). Anfangs scheint nur 22a. und zwar vor 21a. eingeschoben zu sein; denn Clemens Alex. citirt Strom VI 6 aus einer unbekannten Iobübersetzung (vielleicht derselben, welche der h. Paulus Rom. XI 34, 1 Cor. III 19 benutzt): λέγει ὁ ἰδοῦς τῆ ἀποστολῆς ὅτι ὁδὸς πόντος ὁδὸς εὐδοκίας, ποταμὸς ὁδὸς ἡλίου (== 22a 21a 22b). **22b1—2** M שְׁמַע שְׁמַע: **24a4** פִּי־יָדָא. **25a1** פִּי־יָדָא: die richtige Lesart ward am Rande angemerkt und gerieth aus Versehen hinter 25. wo sie A schon vorfand. **26** \geq A (aus XXXVIII 25 entlehnt, um der Correctur פִּי־יָדָא ein vermeintlich notwendiges Object zu geben) **28c2** בִּי־יָדָא ist kaum als Variante zu betrachten, aber unzulässig wegen des Tetragrammats, zumal im Munde Gottes, noch unerträglich wäre פִּי־יָדָא, wie die Masora statt "vorschreibt (bekanntlich gehören die Gottesnamen zu denjenigen Bestandtheilen, welche auch in dem constringirten Texte noch einigermaßen veränderlich blieben). Unsere Stelle anticipt die Gottesrede keineswegs, da Iob ja die Rathlosigkeit des Menschen gegenüber den Weltmächten um zu Widerlegung der Freunde, nicht seiner selbst, geltend macht, sogar nicht ohne Sarkasmus gegen den Schöpfer, wie Buddi gezeigt hat. **XXVII 7** warnt der sonst derbe Sofar, durch Iob's barsche Antwort an Baldad eingeschüchtert, um noch indirect das Los des Frevlers ist so schrecklich, dass ich es höchstens meinem argsten Feinde wünschen könnte (meine Bekehrungsmahnung an dich also aus wahrer Freundschaft hervorgeht). **8b2** — פִּי־יָדָא (Variante zum Vorhergehenden).

<i>Hayi 'qato jismā' El.</i>	9	הצעקתי ישמע אל
<i>Ki kika' 'ālay cira?</i>		כי תבא עלי צרה?
<i>Im 'āl sadkij jū'ānuq.</i>	10	אם על שדי יצננ
<i>Jiprō' Eloh bekhol 'et?</i>		יקרא אלה בכל עת
<i>Im jirhu būnax, f'mē' charb;</i>	14	אם ירבו בני למי חרב
<i>V'ge'gīar lo' jish 'ā buchm.</i>		יצאצאי לא ישבעו לחם
<i>S'rūlōy k'mavt jūqabēru.</i>	15	שררו במית יקברי
<i>V'aln'mōtana lo' tibkūna.</i>		יאלמנתם לא תבכין
<i>Im jūher k'āfar lōsef.</i>	16	אם יאכר כעפר בסף
<i>Ukh'chōmēc jāk'hin mālba;</i>		יחזמר ימן מלכש
<i>Jakhin, regādidiq jilbaš,</i>	17	ימן צדק ילבש
<i>Vekhāsef nūq jāchloy.</i>		יכסף נקי יחלק
<i>Bonā kh'akkābīs bōto;</i>	18a	בנה בע כבש ביתי
<i>'Asē jūskāb, 'ēbi' jo sif.</i>	19a	עשר ישכם ולא יסף
<i>Tas'gēhu kh'majm balkibot;</i>	20	תטעו במים בלכות
<i>Lajl gēnabātta sūru.</i>		ליל נעבתי ספר

Iob:

XXIX 1

ויען אים יואמר

<i>Mi jitt'nu- l'jūr'elu qalēm.</i>	2	מי יתנו בידיו קרם
<i>Kimē, El'h jūm'ēnū;</i>		כימי אלה ישמני
<i>B'hillo, nerō, 'le cōš.</i>	3	בבלי נרו עלי ראשי
<i>Leoro elch chō'ekh!</i>		לאורי אלה תשך
<i>Ki 'šūr- haj'tō h'mā chārs.</i>	4	כי אשרי דת במי חרב
<i>Bosol El'h 'le oħt,</i>		בסור אלה עלי ארלי

13 aus XX 29 wiederholt, um den durch die Umstellung von XXVII 11—12 zerstörten Zusammenhang wiederherzustellen, wobei aber vergessen ward, den Freyer von 14 an, nach Anleitung von 13b, im Plural auftreten zu lassen (auch in A ist 14a mit Cod. Sin. Cod. Ephr. reser. Cod. Alex. Compl. Saul. Memph. It. Syrohex. ἀντὶς zu lesen). 15b1 γῆρας δὲ πλῆθος passt nicht recht in den Parallelismus. 18a2 ὁσπερ ἀρχαίαι; jetzt geht eine alte, durch zze damit verbundene, Correctur nach M ὁσπερ ἀρχαίαι vorher, welche aber von der Peschita noch nicht vorgefunden zu sein scheint, da diese, offenbar nach A, nur ܐܡܪܝܢܐ hat. 18b A 19a 4 πρὸς τὴν γῆν. ἔστη. Uebersetzer: reich legt er sich nieder, bleibt es aber nicht. 19b A. 21—23 A XXIX 1 geändert, weil jetzt eine andere Rede Iob's unmittelbar vorhergeht. 4a so, wie es scheint, A cwo ὁσπερ die ursprüngliche Lesart ist; M ܐܡܪܝܢܐ gegen die Strophik, aber strenggenommen nach der alten Orthographie vom obigen Texte nur im letzten Worte verschieden. Uebersetzer: denn damals schritt ich im Sonnenscheine (Gegensatz zu XXX 28a) endend. Die *Tage meines Herbstes* klingen mir zu *prelios* für unseren Dichter. 5a Glossa (auspünglich wohl Variante) zu 4b 5b verstosst durch directe Rückbeziehung auf den Prolog gegen den Plan der Dichtung.

<i>Bir'chôḡ h'likhâḡ lech'm'a,</i>	6	ברחץ חלבי במאח
<i>V'qur jâḡuq li pa'gê šamin.</i>		יצר יצק לי פלגי שמן
<i>Beg'ṭi šâr 'le qâret,</i>	7	בנאתי שער עלי קרת
<i>Bar'chôḡ ahhîn mošôbi.</i>		ברחב אבן מישובי
<i>Raôn- n'arim v'nechbâu,</i>	8	ראני נערם ונחבאי
<i>J'sšim qamû, 'anôdu</i>		יששם קמו עמדו
<i>Šarim 'aḡ'rû benillim,</i>	9	שרם עגרו במלם
<i>Vekhâf jašimû l'fihem;</i>		יכף ישמו לפחם
<i>Ki ôzu šam'ô vatt'ôšš'ren-</i>	11	כי און שמעת האשרני
<i>V'ajm râ'ta vatt'idêni.</i>		יעין ראת ותעדני
<i>Ki 'mâllet 'âni m'sâvve',</i>	12	כי אמלט עני משוע
<i>V'jatôm velô 'ozêr lo;</i>		ותם ולא עזר לי
<i>Birkût -bed 'daj tâbo',</i>	13	ברכת אבד עלי תבא
<i>Velêh almâna drin.</i>		ולב אלמנה ארץ
<i>Qadq libašt-, vîjilbâsen-;</i>	14	צדק לבשת וילבשני
<i>Kim'il v'ganif mišpoṭi.</i>		במעל וגנף משפט
<i>'Eniym hajît- la'tever,</i>	15	ענים הית לעיר
<i>V'raqdâjm lappissech ani.</i>		ירגלים לפסח אני
<i>Ab -nokhi lûebj'inim,</i>	16	אב אחי לאבינם
<i>V'rih, bi' jadât-, echq'rihu;</i>		ירב לא ידעת אחקרה
<i>Va'sâbb'ra m'tâll'ot 'âvval,</i>	17	ואשברה מתלעת עיל
<i>V'miššinnav ôšlikh târef.</i>		ומשני אשלך טרף
<i>Li šame'ô v'jichêlu,</i>	21	לי שמעי יחלי
<i>V'jidd'mô l'mo 'oḡti;</i>		יידמי לבני עמתי
<i>Ach'r- dabb'ri lo' jîšnu,</i>	22	אחרי דברי לא ישני
<i>V'al mo tîtoṭ millat-.</i>		יערים תטף מלתי
<i>Ve'atta šâch'qu 'ôlaj.</i>	XXX 1	ועת שחקי עלי
<i>Qo'rim minnênni lûnim.</i>		צעים ממני לזם

6a3 *בִּרְחָץ חֲלָבִי בְּמֵאָח* 6b3 M עבד (aus 5) 7 ist Vordersatz zu 8. 8b1 יִצְרָק יִצְקָה לִי פִלְגֵי שֶׁמֶן. 10 > A unvertauscht tautologisch; übrigens ist 10a ursprünglich nur Dittographie von 8a. 13a von Origenes ergänzt, obgleich es, wie *μα εὐλογεῖται* beweist, schon ursprünglich in A wiedergegeben war. 18 unterbricht den Zusammenhang, spielt nach M auf den Prolog an und ist sehr unklar. A übersetzt die Lesart *עַבְדִּי יָצַק עָלַי מִן הַשֶּׁמֶן*. 19—20 > A. 23 führt den Tropus von 22b in ermüdender Weise weiter aus, wobei Bild und Sache ungeschon vermengt werden. 24a schneidet Gegensatz zu XXX 1a, jetzt durch die folgende, noch spätere Einschaltung davon getrennt. 24b—25 > A. XXX 1b3 *וְיִדְּמִי לְבָנֵי עַמִּי* (nach der arabischen Bedeutung der Wurzel 'stark der syrischen, wo *ܕܡܝ* mit *ܕܡܝܢ* wechselt, vgl. Isaac Antioch. I 198; II 338): *יִדְּמִי* (wonach Iob darüber klagt, vgl. dass die hier geschilderten unverschämten Buben jünger als

<i>Ašer mašti 'b'otam,</i> <i>Lašit 'im kál'be ġmí.</i>		אשר מאסתי אבתם לשית עם כלבי צאני
<i>Ġam kóch j'dehém lamá li?</i> 2 <i>'Alémo -bád kol chásed.</i>		גם כח דיהם למא לי? עלים אכר כל חסד
<i>B'ne nábal, ġám b'ne b'li sem,</i> 8 <i>Nikk'á minní hadreġ!</i>		בני נבל גם בני בלי שם נכא' מן הארץ
<i>V'attá n'ġinútam hūjit.</i> 9 <i>Va'hí lahém lemílla;</i>		עת ונתתם דית ואחי להם למילה
<i>Ti'bání, rích'qu ménni,</i> 10 <i>V'mippánaj ló' chaġ'khú roq.</i>		תעבני רחקי מני ימפני לא חשבני רוק
<i>Ki ġitr- pittách vaj'ánuen.</i> 11 <i>V'digli minnénni šilleh.</i>		כי יתרי פתח ויעני ידגלי ממני שלה
<i>Natás n'tibít Tharvotaj;</i> 13 <i>Ja'lú, veló' 'ozér li.</i>		נתת נתיבת להית יעלי וילא עזר לי
<i>Tacht šoa hitgalgálu,</i> 14b <i>Hohp'khú 'aláj ballíhot;</i> 15 <i>Tirdóġ karíeh n'dibáti,</i> <i>Ukh'áb 'ab'rá j'su'dti</i>		תחת שוא התגלגלו החפזני עלי בלחת תדרף ברח נדבתי יבעב עברתי ישעתי

er selbst seien). Uebersetze: Hirtenbuben drängen sich frech an mich heran. Der Text in M wohl durch XXXII 6 beeinflusst; $\mu\epsilon\ \delta\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\rho\alpha =$ $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$.

2b3—4 $\pi\alpha\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$ (da 2 in A nur aus stylistischen Gründen zwischen 4a und 4b erscheint, welche dort mit Recht vor 3a stehen; $\mu\epsilon\ \delta\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ (um eine Verbindung mit dem jetzt fälschlich Folgenden herzustellen). Zu übersetzen: ihnen gegenüber war jegliches Mitleid weggeworfen, schlecht angewandt (da sie zwar stark genug, aber wegen ihrer Bosheit unzuverlässige Diener waren). **3—7** handelt von unterdrückten Unglücklichen, nicht von Taugenichtsen, denen Lob wohl kann ihre Armuth so bitter vorgeworfen haben wurde. **11b1** $\mu\epsilon\ \delta\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ (weil man $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$ — Hoheit für *Sehne, Seil* hielt und im Parallelstichos einen entsprechenden Ausdruck haben wollte). Auch M hat die ursprüngliche Lesart fast unverändert (als $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$) in 12 bewahrt, dessen erste Hälfte Dittographie von 11 ist. Hier muss $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$ Synonym von $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$ sein, vgl. Cant V 10. **11b2** so A; M $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$ (aus 10b). **11b3** $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$ (nach der richtigen, in Cod. S. S. Said. It. erhaltenen Lesart); $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$ (während doch in 11 und 13a offenbar überall Gott Subject ist, durch dessen Verhalten Lob den 9—10 beschriebenen Insulten preisgegeben ist). **12** $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$ theils Dittographie von 11, theils aus XIX 12 nach dem Texte M. **13a1** $\pi\alpha\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$; $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$. **13a2** scheint A noch kein Suffix vorgefunden zu haben. **13b4** so, wie es scheint, A; M $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$. Uebersetze: Gott hat meinen Unheilschlagen Bahnen gebrochen: sie dringen em, und niemand hilft mir. **14a** $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$ A. **14b** holt das Subject im Parallelstichos nach, wie XXXI 6a (auch XXX 1a). **15a1** $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$, $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$. **15b1** wird Gott angeredet. **16a** $\mu\epsilon\ \delta\upsilon$ A (aus Ps. XLII 5 eingeschoben als Parallelstichos zu 16b, einer schon früher vom Rande in den Text gerathenen Variante zu 27b).

<i>Lajl 'āqm- niqqār me'ālaḡ,</i>	17	ליל עצמי נקר מעלי
<i>Vē'or'qaj lo' jiskābun;</i>		יערקי לא ישכבן
<i>B'rob kōch jitchāppes 'lbiši.</i>	18a	ברב כח יתחפש לבשי
<i>V'etnāššal k'ājar v'ēfer.</i>	19b	ואתמשל בעפר יאפר
<i>'Šarvē', velō' ta'nēni:</i>	20a	אשיע ולא תעני
<i>Tehāfekh l'akhzār li.</i>	21	תחפך לאכזר לי
<i>Bē'ēm jad'khā tiš' mēni,</i>		בעצם ירך תשטמי
<i>U'mōyegēn- tūšijju</i>	22b	ותמנני תשיה
<i>Ki jālāt-: mārt f'sibni,</i>	23	כי ידעת מית תשבני
<i>Urbēt mo'ēd lekhil' chaj.</i>		ובית מועד לבלתי חי
<i>Akh lō' tobē' j'slich jad;</i>	24	אך לא טובע ישלח יד
<i>Im b'fūlo lō' j'ešōvve'?</i>		אם בפרו לא יישע
<i>Im lō' bahhit- liq'sē jom,</i>	25	אם לא בכת לקטה יום
<i>'Ag'mā nafši la'hjōn?</i>		ענמה נפשי לאבין
<i>Tob qievu- vā'jach'lā 'or;</i>	26	טוב קית ואיחלה לאיר
<i>Hinnē qidd'mōn- j'me 'oni.</i>	27b	(הנה) קדמני ימי עני
<i>Qodēr hilkākt- b'lo' chūmma:</i>	28	קדר הלכת בלא חמה
<i>Qant- bāqqabāl, ašōvrē'</i>		קמת בקהל אשוה

18b > **A**. **19a** Einschubsel in Prosa, auf Missverständniß des Folgenden beruhend. **20a 1** + יָרַס. **20b** > **A**; der Stichos ist in den hexaplarischen Handschriften mit dem Asterisk bezeichnet, fehlt auch wirklich in einem saidischen Lectionar, während er in der saidischen Iobhandschrift ergänzt ist (woraus erhellt, dass dieselbe auch in XVII 16; XX 3—4; XXX 22 sehr wohl aus dem hexaplarischen Texte interpolirt sein kann, zumal eine von Ekmā veröffentlichte saidische Iobperikope alle Ergänzungen aus Theodotion hat). Der ursprüngliche Text Theodotion's muss gelautet haben: ἔτι γὰρ καὶ κατασφύγγας καὶ ὄρε; fehlt noch in Cod. Alex. Syrohex. Said. Memph. Itala); die falsche Lesart κατασφύγγας hat in 21a ἐπὶ σφύγγας veranlaßt, wofür Said. It. Syrohex. noch die zweite Person sing. haben. **22a** > **A**. Denn ἔτι γὰρ ὄρε καὶ ἐν ὄρε γὰρ ist die Uebersetzung von 22b, nicht von 22a, wie Origenes glaubte, daher er aus Theodotion καὶ ἐπὶ σφύγγας καὶ ἀπὸ σφύγγας hinzufügte. Diese Doublette ist in den hexapl. Handschriften mit dem Asterisk bezeichnet, aber in die saidische Iobhandschrift (auch in das Lectionar) eingedrungen. **24a 1** = trotz der in 23 constatirten Aussichtslosigkeit des Hilferufes. **24a 3** גַּי. **24b 3**—4 מ' ע' י' י' י'. **26. 1** so **A**; **M** vorher י', obgleich 26 nicht den Grund, sondern das Ergebniss von 25 enthält. **26. 2** so **A** (wo nur die beiden Sätzchen des Stichos in einen einzigen verschmolzen sind); **M** + י' ע' א' י'. **26. 4** so **A**; **M** + י' ע' א' י'. **27a** > **A** (etwas zu drastisch für unseren Dichter, sollte wohl den durch die Einschaltungen in 26 zerstörten Parallelismus herstellen). **27b 1** hebt den Gegensatz zwischen Iob's berechtigter Hoffnung und ihrer schrecklichen Enttäuschung viel wirkungsvoller hervor, als die Anticipationen des Textes **M** in 26.

<i>Ach hájiti letánim,</i>	29	אח הית' לתנם
<i>Ver'ü übnót jü'na,</i>		ירע לבנות יענה
<i>'Ori zachár me'älaj,</i>	30	עירי שחר מעלי
<i>V'acni chará min chöreh;</i>		יעצמי חרת מן חרב
<i>Vaj'hí le'hl kinnori,</i>	31	יחי לאהל כנורי
<i>Ve'ógali l'gol bek'hin,</i>		יעזבי לקל בכח

(Hier fehlen zwei Strophen.)

<i>Im hálakht- 'im meté -av,</i>	XXX15	אם הלכת עם (מת) שיא
<i>Vatt'ches Enürma ráglí,</i>		יחש למרמה רגלי
<i>Jisq'leni b'woz'ne cideq,</i>	6	ישקלני במאני צדק
<i>V'jedü' El-h tuammüti!</i>		ירע אלה תמתי
<i>Im tiftü 'šür- min háddark,</i>	7a	אם תפת אשרי מן הדרך
<i>V'arhár 'enáj halálh libh,</i>	b	יאהר עני הלה לב
<i>Ezr'á, veácher jolhel,</i>	8	אורח יאחר יאהל
<i>Veç'çaváj j'çorü'nu!</i>		יעצא ישרי
<i>Im nifta libh- 'al i'sa,</i>	9	אם נפת לב על אשה
<i>V'al pütach re'i -rábtí,</i>		ועל פת רעי ארבותי
<i>Titchan leácher isti,</i>	10	תנחן לאחר אשתי
<i>V'aláha jikhr'an 'chérin!</i>		ועליה יכרען אחין
<i>Ki n'öf est is, hi zínana,</i>	11	כי נאף אשת אש! הא זמה
<i>Vehü' 'avón pelilim;</i>		והא עין פללים
<i>Es hí, 'ad 'bádelon tókhet,</i>	12	אש הא עד אבדן תאכל
<i>Üh'khöl t'bnüti t'süröz,</i>		ובבל תבאני השרש
<i>Im ün'as núsbat 'áladí,</i>	13	אם אמאס מנשבת עברי
<i>V'ünüt- b'ribón 'imnütüti!</i>		ואמתי ברבם עמתי
<i>V'ma v'su, ki jat'óna El;</i>	14	ימה אעשה כי יקם אל
<i>V'khi jifiqol, ná 'šibannu?</i>		וכי יפקד מה אשבני
<i>Ki fáchad éla; éd El,</i>	23	כי פחד אלי אר אל
<i>Unig'setó lo' ákhal,</i>		ימשאתי לא אכל

XXXII—4 > A Diese Glanzstelle hat der Uebersetzer gewiss nicht willkürlich weggelassen; da aber zwischen den Kapiteln 30 und 31 jetzt in beiden Texten eine unentbehrliche Gedankenverbindung fehlt (und dieser über mich verlängerte, entsetzliche Umschlag meines Geschickes hat keine Schuld meinerseits zur Ursache), welche leicht mehrerbietig erscheinen konnte, so wird dieselbe in A ganz weggefallen, in M durch einen Einschub ersetzt worden sein 5b2 so A: M על ידך 12a1 vorher כ (obgleich sich 12 nicht begründend, sondern coordinirt zu 11 verhält) 23b von Origenes aus Theodotion nachgetragen, scheint aber schon in A durch συνίστα με berücksichtigt zu sein, so dass nur eine abkürzende Zusammenfassung vorliegt

<i>H'lo' h'b'it'u 'os'n- 'asāhu,</i> <i>V'ajékhinūnu l'irāchm -chad?</i>	15	הלא בבטן עשני עשה ויכנו כרחם אחד
<i>Im ēnna' mēcheḥē dāllim,</i> <i>V''enē abnāna 'khāllū;</i> <i>V'okhāl piti lehādū,</i>	16	אם אנני מחפץ דלם ועני אלמנא אכלה
<i>V'lo' -khāl jatōm mīmōvēnna!</i>	17	ואכל פתי לבדי ולא אכל יתם ממנא
<i>Im ēr'ū -bēl mīlūli l'huš,</i> <i>V'ēn kesit laḥjān;</i> <i>Im lō' ber'khūmī ek'lōgar,</i>	19	אם אראח אבר מבלי לבש ואין כסת לאבין
<i>V'miḡgez k'hasāj jitehōnamam!</i>	20	אם לא כרכני חלצי וימנ כבשי יחממם
<i>Im h'nīfoṭ- 'āl jatōm jad-,</i> <i>Ki ēr'ū hāsā' r 'ezrat-,</i> <i>K'tefi mīssikmah tippol.</i>	21	אם הנפתי על יתם ידי כי אראח בשער ערתי
<i>V'ezrōi miqqanūha!</i>	22	כתפי משכמת תפל ואורעי מקנה
<i>Im sdn'ū āhab kisli.</i> <i>V'lakkātēm -wāt-; mīb'ōchi;</i> <i>Im ēsmach, ki rah chēli,</i>	24	אם שמתי והב כסלי ולבנתם אמרת מבכתי
<i>V'khi kābhīr mō'ā jādi!</i>	25	אם אשמח כי רח חילי וכי כבר מצאת ידי
<i>Im ēr'ū ōr, ki jāhel.</i> <i>V'ejāreḥ jāqar hōlek;</i> <i>V'ajjifti bassēter libbi,</i>	26	אם אראח איר כי יהל וירח יקר הלך
<i>V'āzāqēhu, jādi- l'ji!</i>	27	ופת בסתר לבי יאשקה ידי לפי
<i>Im ēmach b'fid meḡdā'i,</i> <i>V'hiṭ'ōrat-, ki m'eaō ra'!</i> <i>V'lo' nātāt- lichō' chilkī,</i>	29	אם אשמח בפר משנאי יחזקרתה כי מצאי רע
<i>Liš'al beḥla nīfo</i>	30	ילא נתת לחטא חבי לשאל באלה נפשי
<i>Im ānerō m'te ōhli;</i> <i>Mi jitten, b'āro nūḡā'!</i> <i>Bachōq lo' jūlin li ger;</i>	31	אם אנני מתי אחלי מי יתן בשירי נשבע
<i>D'latāj laireḥ ēfāch</i>	32	ברוך לא ילן [א] גר דלתי לארח אפתח

18 > A (enthält eine wahrhaft ungeheuerliche Hyperbel, sowie mehrere andere sprachliche und sachliche Sonderbarkeiten). 22 b 2 + ושרי. 24 hat A die beiden Stichen zusammengefasst und etwas abgekürzt. 27 a war in A $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\gamma\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\epsilon \kappa\alpha\tau\alpha \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ $\epsilon\delta\epsilon$ (also כח שר statt לבי). 27 b 1 so A, wo jedenfalls die erste Person vorausgesetzt wird; M שרץ (hier küsst also die Hand den Mund). 28 nach Analogie von 11 eingeschoben. 31 a 1 so A; M + שר. 31 b 3 משרי. 31 b 4 so A; M vorher שר. In A versichert also Iob, seine Gäste hätten sich nie über Mangel an Freigebigkeit zu beklagen gehabt; wogegen M den vertrauten Gedanken bietet, sie hätten gewünscht, es möchte doch einmal ein von ihm nicht Gesättigter nachgewiesen werden.

<i>Im kissit- k'ádam p'á'aj,</i>	33	אם כסף באדם פסע
<i>Litwim b'chubbi 'avni.</i>		לשמן בחבי עני
<i>Ki 'croq hánou rúbba,</i>	34	כי ארץ חנו רבה
<i>V'huš mišpachút j'chitt'eni!</i>		והוש משפחת יחני!
<i>V'eddóm, lo' ée' fátach!</i>		ואדם לא אפתח
<i>Mi jitten li šomē' li'</i>	35	מי יתן לי שמע לי
<i>Hen távi. Šiddaj já'nen-;</i>		הן תבי שדי ינני
<i>Vesifr, katáb is ribi!</i>		יספר כתב אי רבי
<i>-M lo' 'ál šikbmí -š-ašnuu,</i>	36	אם לא על שבמי אשני
<i>E'udūnu 'átarot h'</i>		אעזני עטרת ה'
<i>Mispór š'adáj -qgildūnu.</i>	37	משפר צעיר אדני
<i>Kenú naqúl 'qar'bānu!</i>		כמי נד אקבני

Jahve:

XXXVIII יען א את איב מן

הסעדה יאני

<i>Mi zū nachšikh 'avni.</i>	2	מי זה נחשך עני
<i>Bemillin bil'li dá'a'?</i>		במלין בולי דעא?
<i>'Zor nū' k'gibbór ch'laqikha;</i>	3	אר נא גובר חלציק
<i>Eš'al'khu, v'hodf'eni!</i>		אשאלך יהדעני
<i>Ejū hajtā b'jisd- ac'</i>	4	איהם חת ביסד אע'
<i>Hagqéd, -a jud'ita lina!</i>		הקד אס ידעא לנא!

34c = und ich sollte schweigen, sollte nicht hervortreten, um meine soeben behauptete Schuldlosigkeit vor Gott geltend zu machen und Aufklärung über mein Geschick zu verlangen! Die falsche Verbindung mit dem Vorhergehenden hat zu der absurden Deutung geführt. Ich habe sich nicht etwa, um einer Entlarvung zu entgehen, Stillschweigen und Hausarrest auferlegt; als ob Hencher das zu thun pflegten oder sich dadurch sicherstellen könnten 38-40 enthält eine sehr ungeschickt nachgetragene Verwahrung gegen gewisse, nicht recht klar bezeichnete, Grundbesitzvergehen, nebst einer Unterschrift, offenbar hier angehängt, um nicht mit den auf Kap 38 hinüberleitenden Aufforderungen 34-37 zu schließen und so eine Möglichkeit für die Einschaltung der Rede Elhu's zu gewinnen. Anzunehmen. Ich habe post festum eine zweite Serie von Protesten beginnen wollen und sei dann von Jahve unterbrochen worden, verrath wenig Urtheilskraft. XXXVIII 2a4 so, wie es scheint, A: M צע' undem das detectiv geschriebene Wort für einen archaischen -stat. absol. fem. gehalten ward, welcher aber hier einen unangenehm gezielten Sinn ergeben würde; 2b2 hat A als ינני in aramäischer Bedeutung aufgefasst und den letzten Buchstaben zum folgenden Worte gezogen, welches sie ינני gelesen zu haben scheint 3b1 so A (nach Saïd und Memph.); M אשאלך (aber in den Doubletten XL 7; XLII 4 noch richtig ohne י).

<i>Mi šām n'maddāh, ki tēda'?</i>	5	מי שם ממדה כי תרע
<i>O mi natūh 'le hāqqav?</i>		או מי נטה עלי הקי
<i>'Al mā 'danūha hōḥba',</i>	6	על מה ארניה הטבע
<i>V'mi jāra ām pinūdtah;</i>		ימי ירה אכן פתחה
<i>B'ron jāchad koklēbe hōger,</i>	7	ברן יחד בוכבי בקר
<i>V'jari'u kōl l'ne 'Lōhīm?</i>		יררעו כל בני אלהם
<i>Umī sakh bīd'latājn jam.</i>	8	ומי סך כדלתים ים
<i>B'gichō, merāchem jēcē';</i>		בגחי מרחם יצא
<i>B'šumi 'anān lebāšo,</i>	9	בשמי ענן לבשי
<i>Va'ārafūl ch'tullāto?</i>		וערפל חתלתו
<i>Vaššor 'ālav chōqgo,</i>	10	ואשור עלו הקי
<i>Vaū'im b'rich uḏ'latājn;</i>		ואשם ברח ודלתים
<i>Vaūmar; 'ād po tābo',</i>	11	ואמר עד פה תבא
<i>V'fo jāšbot g'ōn gullākha.</i>		יפה ישובת גאן גליך
<i>H'mimmēkka šivcit- bōger,</i>	12	הממך ציח בקר
<i>Jiddā'ti šāchar n'pōmo,</i>		ידעת שחר מקמו
<i>Le'choz b'khan'fot huāreç,</i>	13	לאחז בכנפת הארץ
<i>V'jinnā'arā rešū'im?</i>		וינערו רשעים
<i>Tithāppekh k'rhomer chōtam,</i>	14	תתהפך כחמר חתם
<i>V'jitjāçç'bu d'bārīm k'mō Ubuš;</i>		ויתציבו ודברום כמי לבש
<i>V'jinnūnā' mēr'sā'im arb,</i>	15	וימנע מרשעים ארב
<i>Uz'ro' ramā tiššāber.</i>		ורע רמה תשבך
<i>Itabā'ta 'ād nih'klē jam,</i>	16	הבאת עד נכבי ים
<i>U'hchēqr t'hon hithallikhta</i>		ובחקך חסם תהדרכת
<i>It'niylū t'kha sū're māvet.</i>	17	הנלי לך שיערי מית
<i>Vesū're qālmūt tir'ū?</i>		וישערי צלמת תראה

5b = oder wer hat sie (die Erde) nach der Messschnur ausgebreitet? 6a3 Accusativ statt des Nominativs beim Passivum 6b1 עַל מִי עַל מִי עַל מִי . 8a1—2 עַל מִי (syn-
taktisch unmöglich): A עַל מִי עַל מִי עַל מִי . 10a1 = da brach ich. 10a3 M עַל מִי . 11a4 so
A (nach Clemens Rom I Cor. 20); M עַל מִי עַל מִי עַל מִי . 11b2—3 עַל מִי עַל מִי עַל מִי ; A עַל מִי עַל מִי עַל מִי
 עַל מִי עַל מִי עַל מִי (aus 10. 15). 12a1 עַל מִי עַל מִי עַל מִי ; Gott fragt, ob Er das Licht
etwa nach Anweisung oder mit Hilfe Iob's geschaffen habe; vgl. XXXIX 26a (27a).
12a2 von A richtig als erste Person aufgefasst 13b2 עַל מִי עַל מִי (eine unvollziehbare
Vorstellung). Die Störung der Freyler durch das Tageslicht wird als ein Prellen der-
selben auf der als Teppich gedachten Erde dargestellt 14b2 bezeichnet, wie Kohel. 18,
alle Erscheinungen in der Welt; die Dinge erscheinen im Sonnenlichte auf jenem
Teppich der Erde wie eine bunte Stickerei. A hat das Wort עַל מִי (עַל מִי) ausge-
sprochen und nachher עַל מִי עַל מִי gelesen. 15a3 = ihr Versteck. M עַל מִי (A gibt das Suffix
nicht wieder); zu *geistreich* für unseren Dichter, jedoch schon von dem Interpolator
der Tristichen in M XXIV 17 weiter ausgeführt

<i>Hibónanti rach'hé arç?</i>	18	התכנתת רחבי ארץ
<i>Haggéd, -m jadá'ta khêloh!</i>		הגר אם ידעת כלה
<i>Jadá'ta, ki uz tálad,</i>	21	ידעת כי אז תלד
<i>V'mis'pór jámákha róbbim.</i>		ומספר ימך רבם
<i>E zü haddárk, jikkón or,</i>	19	אז זה הדרך יושן אר
<i>Vechósek, é zü m'qomo,</i>		יושך אז זה מקמו
<i>Ki tiqqachannu -l g'bálo,</i>	20	כי תקחני אל נבלי
<i>V'khi tábin n'tibot bétoz</i>		כי תבן נתבת ביתי
<i>Habá'ta él oç'rót šalq.</i>	22	הבאת אל אצרת שלג
<i>Veoç'rot bárad tir'ü;</i>		ואצרת ברד תירא
<i>Asér chazákhti l'él çor.</i>	23	אשר חשבתי לעת צר
<i>Lejóm q'rah amilchuma?</i>		ליום קרב ומלחמה
<i>E zü dark jéchaléq ed,</i>	24	אז זה הדרך יחלק אר
<i>Jaféç qadim 'le árç?</i>		יפץ קדם עלי ארץ
<i>Mi fillag l'sátef l'ála.</i>	25	מי פלג לשטף תעלה
<i>Vedüreckh lách'iz qólot?</i>		ידרך לחוז קלת
<i>Mibbátn mi jáça' háqqarch;</i>	29	מבטן מי יצא הקרח
<i>Ukk'fór samájm mi j'ládo?</i>		יכפר שמים מי ילדו
<i>K'alu májím jitchabbin,</i>	30	כאבן מים יתחבאי
<i>Uf'né l'hom jittakkádu.</i>		ופני תהם יתלכדו
<i>H'tiqšór mo'náddot kima,</i>	31	התקשר מענדת כמה
<i>O mósekhót k'sil l'jálteeh?</i>		או משכה כסל תפחה

18a1 so A; M + 72 (aus 16a: hier unzulässig, da die Breite der Erde nicht das Endziel, sondern das ganze Object dieses Erkennens bildet, die Uebersetzung *bis zur äussersten Breite* aber gerade die Hauptsache willkürlich hinzudenkte. 18b4 = ihr Mass oder Gewicht. Die jetzige Punctuation klingt sehr prosaisch, scheint auch in A nicht vorausgesetzt. 21a3 bei der Schöpfung, als nach 5 das Mass der Erde bestimmt ward. 21a4 bedeutet als Hofal *u'arst du schon geboren*, nicht: wardst du geboren. 21a3 M מִמָּוֶת (falsche Gleichmachung mit 19a3, wo zu übersetzen ist *wo ist der Weg*, während der Sinn hier die Uebersetzung fordert: auf welchem Wege). 24a5 M 78 (schon in 12—15. 19—20 erledigt): A πῆχῆ = עַר (erst in 29). 26—27 > A. 28 unerhört tautologische und prosaische Nachbildung von 29; auch ist der Regen in 25. 37—38 zur Genüge erörtert. 31a2 ἐξουσία, בעֲזָרָה. 32 > A. Hiernach, sowie nach dem zu IX 9 Bemerkten, wird man weder einen Sternnamen עַר oder עֲרַ, noch gar dessen Identität mit جَدْوَى ('jathō aus 'ajc'thō = آفَق) gelten lassen können. Man beachte ferner, dass sogar Am V 8, wo Job IX 9 benutzt wird (wie Job IX 8 in Am. IV 13), עַר noch fehlt; beide Stellen bei Amos sind übrigens, wie DUMM bewiesen hat, sehr späte Interpolationen, vgl. auch WELLMANN'S Skizzen V 79. 129. 33 unertraglich abstract und farblos. 34 anticipirt in höchst störender Weise 37—38, so dass im interpolirten Texte an drei verschiedenen Stellen vom Regen die Rede

<i>H'tišlāch b'raqim, v'jēlēkhu,</i>	35	התשלח ברקם וילכו
<i>V'jom'rā lekhu: hinnēnu?</i>		ויאמרו לה הננו
<i>Mi j'sapper k'chāqim b'chōkhma,</i>	37	מי יספר שחקם בחכמה
<i>V'nib'le šamijm mi j'šēkib,</i>		ונבלי שמים מי ישכב
<i>Beqāqet 'āfar l'mūṣaṣ,</i>	38	בצקת עפר למצק
<i>Urēgabim j'dubhāqu?</i>		ורגבם ידבקין
<i>H'tašād lelāhī tāref,</i>	39	התצר ללבא טרף
<i>V'chajjūt k'firim temallē,</i>		וחית כפרם תמלא
<i>Ki j'ššeḥū him'ōnot,</i>	40	כי ישחו במענות
<i>Ješ'hū b'sukkā l'mo āreh?</i>		ישבו בסכה למו ארב
<i>Mi jākhin l'ōreb cēdo,</i>	41	מי יכן לערב צדי
<i>Ki j'lādar -l El j'šavv'e'u?</i>		כי ילדו אל אל ישועו
<i>Jit'ū lib'li hūllōt,</i>		יתעה לבלי (ללא)
<i>J'haqqēs l'eprōchav ōkheh,</i>		יבקש לאחיו אכל
<i>H'cholēl ajjālot tšmor,</i>	XXXIX 1 b	החלל אילת תשמר
<i>Tšpor jar'chē liltāna?</i>	2	תספר ירחי לרתן
<i>Chebēlehēm l'sallāchna;</i>	3 b	חבליהם תשלחן
<i>Benēhem j'rbu bābbar,</i>	4 a	בניהם ירכו בכר
<i>Mi šillach pūre' chōf'i,</i>	5 a	מי שלח פרא חפשי
<i>'Šer šāmti 'rāba bēto?</i>	6 a	אשר שמתי ערבה ביתו

ist (im ursprünglichen nur einmal, da der Regen in 25 nur gelegentlich als Begleiterscheinung des Gewitters vorkommt). Zudem ist 33b wörtlich aus XXII 11 entlehnt, aber mit einer fast burlesken Sinnesumbiegung, da derjenige, welcher einen Platzregen herbeikommandiren kann, doch wohl damit warten wird, bis er selbst unter Dach ist.

35 werden die Blitze als leuchtende Himmelserscheinungen mit den Sternen zusammengestellt. 41c1 יתי (durch die Textverstümmelung nothwendig geworden, aber gegen den klaren Sinn, da die noch gefütterten Nesthocker ja nicht herumfliegen können, und die angebliche Bedeutung *tammēn* = *schmachten*, *hungern* das reinste quid pro quo ist). Uebersetze: wann er muckmüdlisch herumliegt. XXXIX 1a > A (M verschmilzt zwei Thierbilder miteinander, wodurch die Anschaulichkeit leidet). 1b1 musste selbstverständlich in M die Fragepartikel verlieren, welche vor 1a versetzt ist. 2. 2 so A (nach Sa'id. Syrohex. Itala, wo *עֲשֵׂה אֵלַי* fehlt); M יתן עֲשֵׂה (der Interpolator wiederholt seinen Einschub 1a fast wörtlich). 3a > A. 4a1 so A; M vorher יתן. 4b > A. 4c1 ist offenbar Uebersetzung von עֲשֵׂה und *עֲשֵׂה* erst später durch Missverständniß des Sinnes daran angehängt). 5b Glosse zu XXXVIII 131b (deren ursprüngliche Form in A vorliegt: *עֲשֵׂה אֵלַי עֲשֵׂה אֵלַי עֲשֵׂה אֵלַי* = *עֲשֵׂה אֵלַי עֲשֵׂה אֵלַי עֲשֵׂה אֵלַי*), welche an falscher Stelle in den Text eindrang (obgleich der wilde Esel nie Fesseln getragen hat) und vielleicht die erste Veranlassung zu der Verdoppelung dieser und der vorhergehenden Strophe in M ward. Doch scheint der Verdoppeler auch bestrebt gewesen zu sein, die Rede des erscheinenden Gottes aus Tetrastichen

<i>Jiṣḥūq lah'mōnā qījā;</i>	7	יִשְׁחַק כְּחֶמֶן קִיָּיָה
<i>T'kōt- nōqēš lo' jīšma'.</i>		תִּשְׁמַח נֶשֶׁם לֹא יִשְׁמַע
<i>Hoḵ bā rēm 'oh dūkhā;</i>	9	הֹחַב רֵם עֲדֹךְ
<i>Im jālā 'āl 'busūkhā?</i>		אִם יֵלֵן עַל אֲבֹנֶךְ
<i>H'ūbtāch ho, l' rab kocho.</i>	11	הִתְבַּחַח בִּי בִּי רַב כּוֹחִי
<i>V'ta'ōb eliv j'q'ūl.ha?</i>		יִתְעַב אֱלֹהֵי יַעֲרִי
<i>H'ūltēn lassās gehāra;</i>	19	הִתְנַן לֶסֶס גְּהָרָה
<i>H'talhis qavāro rā'ma?</i>		הִתְלַחֵשׁ צִיאֵי רַעַמָּה
<i>Haḥar'isannu k'ārlā.</i>	20	הִתְדַעַשְׁנוּ כְּאַרְלָה
<i>Hadī nachrā ajūnma?</i>		הֵד נַחֲרָה אֵימָה
<i>Jachpōr ba'ēneq v'jāsīs;</i>	21	יַחַפֹּר בְּעֵמֶק יִישֵׁשׁ
<i>B'kkoḥ jēgē' bi'rat wāseq.</i>		בְּכַח יֵצֵא לְקִרְאָת נִשֶּׁק
<i>Jiṣḥūq lef'āchd v'lo' jēchat.</i>	22	יִשְׁחַק לַפְּחַד יֵלֵא יָחַד
<i>V'lo' jāšub mipp'ne chāreh</i>		יֵלֵא יִשׁוּב מִפְּנֵי חָרֶב
<i>'Abiv taron hašpa.</i>	23	עַלִי תֵרֶן הַאֲשַׁפָּה
<i>Lahūbet ch'ūt v'khidon;</i>		לֹחֵב תֵּת וְכִדֹּן
<i>B'ra'š v'ragz j'qūmmā' d'rec.</i>	24	בְּרַעַשׁ יִרְגֹז יִמְאֵר אֶרֶץ
<i>V'lo' j'immanā k'qol sofar</i>		יֵלֵא יִמְעַן כֶּקֶל שֹׁפָר
<i>B'de sofar jōmar: hūach.</i>	25	בְּדֵי שֹׁפָר יֹאמַר הֹאֵחַ
<i>V'merāchoq jōrīch ābaq;</i>		יִמְרַחֵק יִרְחַ אֲבָק

in die feierlicheren Oktastichen umzuwandeln: ein Effectmittel, an welchem der ursprüngliche Dichter, wie A bezeugt, unbetheiligt ist. Man beachte noch die ultapossaische, allerdings nur in M begangene, Benützung des Parallelismus, um die beiden Namen des wilden Esels anzuzahlen 6b > A.

8 > A 10 jetzt Doublette zu 9, wie schon die Wiederholung des Themas zeigt: scheint aber aus einer richtigen Variante zu XXXVIII 31a (dessen Parallelstichos wir schon in XXXIX 5b wiedergefunden haben) entstanden zu sein, da A 277 erst im zweiten Stichos von XXXIX 10 hat, im ersten dafür *לִי מַעֲרָה = מערה*. 11b3 = Feldarbeit (Ackern), nicht: Ertrag. 12 Doublette zu 11, sollte wohl die durch 10 gestörte Strophik wieder herstellen. Beide Einschübe ziehen einen nebensächlichen Gedanken zu sehr in die Länge; auch sind Entewagen in Palästina nicht üblich. 13—18 > A 20b2 ward das He der Femininendung irrig für die alterthümliche Form des Suffixes der 3. sing. masc. gehalten (Uebersetze: in der Pracht (seines) schreckenden Wieherns. 21a1 *זֶפֶק זֶפֶקוֹ*, יִשֵּׁשׁ. 21b1 von A richtig mit dem Folgenden verbunden, während die Accentuation daraus ein schnelles Gegenstück zu קָקַקַּק macht. 23b in A etwas abgekürzt. 24b2—3 אֲשַׁפָּה בִּי קָ affectirte Uebertreibung, Uebersetze: und lässt sich beim Klange des Heerhornes nicht zurückhalten. 25b3 ist der von einem heranziehenden Heere aufgewirbelte Staub wie غبار. Die Auslassung verdirbt die ganze Schilderung; denn ein grosser Dichter kann doch nicht sagen, das Ross rieche den Kampf, den Lärm der Führer und das Schlachtgeschrei!

<i>Jitnáppe! b'tókh mihháma,</i>		יִתְנֹאפוּ בְּתֹכָהּ מִיְּהָמָה
<i>Ra'm gárim úterá'a.</i>		רַעַם שָׂרֵם וְתִרְעָה
<i>H'mihhámal'khá ja'bér neç,</i>	26	הַמִּיְּהָמָלְכָה יֵאָבֵר נֶעַץ
<i>Jifrós k'našiv letéman?</i>		יִפְרֹס כְּנָשִׁיב לִתְעָמָן?
<i>Jarim qinnu, sa! jikkon;</i>	27b	יָרֵם קִינוּ סַלַע יִשְׁכֹּן
<i>I'jetlónen šam, chošér okhl.</i>	29a	וְיִתְלַנֵּן שָׁם חֹשֶׁר אֶבֶל
<i>Ha'ób 'im Šáddaj jissor?</i>	XL 2	הָרֹב עִם שְׂדֵי יִסֹּר
<i>Mokhich Elóh jo'nánna!</i>		מוֹכִיחַ אֱלֹה יְעִנֶנָּה
<i>Haáf tafér mišpáti,</i>	8	הָאָף תִּפְרֵר מִשְׁפָּטִי
<i>Tarš'en-, l'máan tiçdaq?</i>		תִּרְשַׁעֲנִי לִמְעַן תִּצְדַּק
<i>Veim zeri' ka El lakh,</i>	9	וְאֵם זֶרַע כָּאֵל לֶךְ
<i>U'b'qól kamohu tír'em,</i>		וּבִקְוֹל כְּמֹה תִירְעֵם
<i>'De ná' gaón vagóbah,</i>	10	עֲדָה נָא גֵאוֹן וָגֹבָה
<i>Vehid vehádar tilbaš!</i>		וְהִד וְהִדָּר תִּלְבַּשׁ
<i>Hafiç 'ah'rót appükha;</i>	11	הָפִין עֲבֵרָה אָפֶךְ
<i>V'khol géli, v'hášpiléhu!</i>		וְכֹל גֵּאֵה וְהִשְׁפִּילֵהוּ

27a erklärende Doublette zu **26a**, welche die Anschaulichkeit der Schilderung durch Verdoppelung des Thierbildes stört und aus Jer. XLIX 16 (Abd. 4) entlehnt scheint. **27b** — **29** enthielt in A vor Origenes nur: γῶν (wohl verschrieben für ὄν) ὁ ἐπὶ νοσσιᾶς αὐτοῦ καὶ θηρίαι ἀλλήλιστα ἐξείσε ὧν ζήσει τὰ σῖτα. **27b1** so A; M vorher יִי. **29a1** so A; M + על שֶׁן בָּלַע וַיִּצְדַּק. Das Verbum wäre in Verbindung mit dem Vorhergehenden prosaisch und tautologisch. **29a2** so A; M צָדַק. **29b** > A. **30** hat zu wenig Beziehung auf den Zweck der Gottesrede; auch widersprechen sich die beiden Stichen gegenseitig. Uebrigens kann **27a** dem Interpolator von **30b** noch nicht vorgelegen haben. **XL1** > A (wenngleich nur in Syrohex. mit einem Asterisk bezeichnet, doch sofort als Arbeit Theodotion's erkennbar). Die Zweitheilung der Antwort Iob's Hess nachtraglich auch diese neue Ueberschrift wünschenswerth erscheinen. **2** in A nach **3**; von Origenes auch an der masoretischen Stelle nachgetragen, da zwar ἡ ἐκλογὴ ἐκλήθη nur in der syrohexaplarischen Handschrift, ἀλέγγων δὲ ὁ θεὸς ἀποκαταστήσει αὐτόν nur in der bodlejanischen des lateinisch-hexaplarischen Textes einen Asterisk hat, die Art der Uebersetzung aber in beiden Stichen unzweifelhaft auf Theodotion hinweist. Die sonderbare Stellung von **2** in A erklärt sich dadurch, dass nach der Umstellung von **4** — **5** eine neue Ueberschrift nothig ward, welche M in angemessener Weise als **3**, A um einen Vers zu früh anbrachte. **6** durch die Versetzung von **4** — **5** nöthig geworden. **7** wörtlich aus XXXVIII 3 wiederholt, um für die neue Gottesrede einen passenden Anfang zu gewinnen. Da der Einschalter der Eliurede den Vers an seiner ursprünglichen Stelle durch **XLI1** — **3** zu verdrängen versucht hat, so wird er ihn hierher versetzt haben, und wäre ihm dann auch die Verdoppelung der Rede Jahve's und der Antwort Iob's zuzuschreiben. **Sal** knüpft unmittelbar an **2** an. **9** conditionaler Vordersatz zu **10**. **11b1** so A; M וַיֵּאָדָה (Wiederholung aus **12**).

<i>K'e g-ü, hákhní'ehu;</i>	12	ראה נאה הבועה
<i>Vah'dókh resá'im táchtan!</i>		יִהְיֶה רִשְׁעָם תַּחֲתָם
<i>Tom'ném bí'áfar jóchad;</i>	13	טַמְנֵם בַּעַר יֶהָר
<i>P'nehém chabóš battámun!</i>		פְּנֵיהֶם חֲבֹשׁ בַּטָּמֻן
<i>Vegám aní odákka,</i>	14	יָגַם אֲנִי אֹדֶךְ
<i>Ki tóší' Ukhá j'minúkha.</i>		כִּי תִשַׁע לְךָ יִמֶנְךָ

Iob:	XLII 1	וַיֵּן אִיב אֶת "וַיֹּאמֶר"
<i>Hen qállot-, nú 'šihákka?</i>	XL 4	הֵן קָלֹת מִה אֲשַׁכֵּךְ
<i>Jadl' šamli lenó j.</i>		יָדִי שָׁמְלִי לְמִי פִי
<i>Achút dibbúrt- v'lo' éšnü;</i>	5	אָחֻת דִּבְבֹּרֶת יִלָּא אֲשֵׁנָה
<i>Uštájim, v'lo' osif 'od.</i>		וְשִׁתִּים וְלֹא אֵיפֹךְ [עֵד]
<i>Jadú'ti, kí khol wíkkhal,</i>	XLII 2	יָדַעַת כִּי כֹל תִּכְחַל
<i>V'lo' jibhašér minm'khá ma.</i>		וְלֹא יִבְחַר מִמֶּךָ מָה
<i>Lakhén; higgádti v'lo' -bin;</i>	3c	לִבִּי הִגִּדְתִּי יִלָּא אֲבִן
<i>Nýlúot minmenn-, v'lo' -da'.</i>	d	נִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי יִלָּא אֶרֶץ
<i>Leséma' ózn s'ma'tikha;</i>	5	לִשְׁמַע אֹזְנִי שִׁמְעֶתְךָ
<i>V'attó 'ení raát'kha.</i>		וְעַתָּה עֵינִי רֹאאֶתְךָ
<i>'Al kén le'oti ém'as.</i>	6	עַל בֶּן [לְעֵתִי] אֵמַאם
<i>V'nichámt- 'al 'áfar v'éfer.</i>		נִחַמְתָּ עַל עֶפֶר יֹאסֶר

12a1 so A; M + כל (aus 11). 5a4 M אשכך; in A entspricht nichts. XLII 2b4 *óššén: שֹׁשֶׁן* (Reminiscenz aus Gen. XI 6) 3a b = XXXVIII 2 war an den Rand geschrieben, um an die göttliche Zurechtweisung zu erinnern, welcher sich Iob hier unterwirft, und kam von da durch einen gedankenlosen Abschreiber in den Text; dasselbe gilt von 4, dessen zweiter Stichos wörtlich aus XXXVIII 3 (XL 7) entnommen ist, während der erste aus XXI 2–3 (XXXIII 31) zu stammen scheint, jedenfalls gar nicht hierher passt. 3c1 kündigt das Endresultat an. 6a — darum nehme ich mein irres Reden zurück (vgl. VI 3; A hat den Infinitiv als Perfect aufgefasst).

(Schluss folgt.)

Zur Erklärung der Armenischen Geschichte des Moses von Chorene.

Von

Gregor Chalathiantz.

Das kritische Studium des Textes der Geschichte Armeniens des Moses von Chorene auf Grund der handschriftlichen Varianten, welches eine grosse Bedeutung für das genaue Verständniss des Geschichtschreibers hat, ist leider bisher nicht weit gediehen. Als die beste Text-Ausgabe muss immer noch die venetianische (Gesamtausgabe der Werke I 1843, II 1865) gelten. Was die Lesarten des Lambroner Codex betrifft, so hat Dr. BAUMGARTNER die Bedeutung derselben vortrefflich erfasst und beurtheilt (vgl. *ZDMG.* Bd. xxxv, p. 482 bis 490). Unter die Zahl der sogenannten interpolirten Texte ist auch der Codex von Sanahin (17. Jah.) zu rechnen, in welchem sich ausserdem eine Menge von Fehlern, die durch unwissende Abschreiber hineingekommen sind, finden.¹

Indem ich im Ganzen mit Dr. BAUMGARTNER übereinstimme, erlaube ich mir dabei auf einige Lesarten des Lambroner Codex zu verweisen, welche mir glaubwürdiger erscheinen als die Varianten der Venetianer Ausgabe und welche älteren und besseren Vorlagen entstammen können.

¹ Die Varianten dieser Handschrift (über 3000 an Zahl) sind unter Vergleichung derselben mit der in Titlis (1881) erschienenen Ausgabe des Moses von N. MARR im VI. Bande der *Записки Восточ. Общества Импер. Русск. Археол. Общ.* p. 135—228 herausgegeben worden.

1. Im 6. Cap. des II. Buches des Moses von Chorene kommt eine Stelle vor,¹ welche der venetianischen Lesart gemäss, die in sämtlichen Uebersetzungen vorliegt, den Vater der armenischen Geschichte in sehr unvortheilhaftem Lichte erscheinen lässt; denn der Geschichtschreiber würde sich selbst in diesem Falle als einen solchen hinstellen, der wissentlich einen gleichgültigen Standpunkt zur Wahrhaftigkeit seiner Erzählung einnimmt. In Anbetracht der Unzuträglichkeit und des Widerspruches in einer derartigen Handlungsweise besonders bei einem Historiker, der wie Moses von Chorene beständig über Treue und Wahrhaftigkeit seiner Darstellung redet, haben die Uebersetzer diese Stelle auf ihre Art wiedergegeben, indem sie willkürlich dieselbe übersetzten, ohne ihrerseits irgend welche Erklärungen und Motivirungen zu geben. So übersetzt LANGLOIS, dem ersten italienischen Uebersetzer² folgend, fast wörtlich: „J'ai seulement signalé en passant les localités, laissant de côté les particularités (total willkürliche Uebersetzung des Wortes *qšummmfñ*) et les formes du style.“³ In der deutschen Uebersetzung⁴ findet sich fast ganz dasselbe: „Ich gehe, indem ich das Genauere (*qšummmfñ*, was eigentlich glaubwürdig bedeutet) und die Reihenfolge bei Seite lasse, allein die Orte durch . . .“⁴ Denn wollte man genau die Worte des Textes wiedergeben, wie dies der erste französische Uebersetzer⁵ gethan hat („sans trop m'attacher à la vérité . . .“) so hätte man so zu übersetzen: „Ich habe erzählt, indem ich die Glaubwürdigkeit (sic!) und Reihenfolge der Ereignisse bei Seite gelassen habe.“

Ist es aber möglich, dass ein Geschichtschreiber selbst die Glaubwürdigkeit des von ihm Erzählten bei Seite setze? Die bekannte

¹ „. . . զի անցի միայն զանգիտն նշանակելով, զճառամբն և զսճն ի բաց թողեալ .“

² „Ho notati solamente i luoghi in passando lasciati i particolari e la cura dello stile . .“) — *Storia di Mosè Corenese versione italiana* da N. TOMMASEO, Venezia 1841, p. 105.

³ *Collection des Historiens Arméniens*, Paris 1869, II, p. 82

⁴ *Des Moses von Chorene Geschichte Gross-Armeniens*, aus dem Armenischen übersetzt von Dr. M. LAIER, Regensburg 1869, p. 61.

⁵ *Moyse de Chorène*, Paris 1836, traduction française par LE VAILLANT DE FLORIVAL, p. 65.

Handschrift von Lambton liefert gerade an dieser Stelle eine andere Lesart,¹ welche sowohl logisch als auch grammatisch richtig erscheint: *... զի անոցի նշանակելով միայն զանդին հաւաստի և զոճն ի բոց թողեալ* — ‚ich werde nur auf die glaubwürdigen Stellen (Punkte) hinweisen, indem ich die Ordnung oder Folge (der Facta) bei Seite lasse.‘ — Diese Lesart bietet auch die erste Textausgabe des Moses von Chorene (Amsterdam 1695, p. 120) und die lateinische Uebersetzung der Gebrüder Whiston (London 1736, p. 90), auf welche keiner von den Uebersetzern geachtet hat.

2. Der Anfang des Cap. 32 des III. Buches ist bei sämtlichen Uebersetzern verworren und unverständlich. Sie verwechseln die Bedeutung zweier gänzlich verschiedener Wörter *խոր* (*šop*) und *փոս*, von denen das erstere eine künstlich in cylindrischer Form hergestellte Grube bezeichnet, zum Aufbewahren von Getreide, welcher Gebrauch noch bis jetzt in Armenien besteht (französ. silo); das zweite aber ein Graben (französ. fosse) ist. Dadurch dass nun die Uebersetzer beide Wörter im Sinne von Graben (*fosse*) auffassten, wurde der Sinn der betreffenden Stelle entstellt; vgl. die italienische Uebersetzung von TOMMASEO (p. 318), die erste französ. (p. 178) und zweite (II. T., p. 75) Uebersetzung von LE VAILLANT DE FLORIVAL, sowie diejenige von LANGLOIS (*Coll. II*, p. 149). Bei LAUER heisst es: (König Arschak liess die Güter der ermordeten Kamsarier in Armavir zusammenbringen und aufhängen, wofür) ‚zwei sehr tiefe und gewaltig breite Gräben grub man in der Stadt Nachtschavan und brachte dorthin auf Wagen die Güter (sic!) der Burg der Kamsarier. Als die Fuhrleute von Thieren zernagte Menschenknochen auf dem Rande eines Grabens zerstreut sahen, erkundigten sie sich und erfuhren, dass es die Gebeine ihrer Herren seien; sie sammelten dieselben im Schilfe auf Wagen und beerdigten sie in den Gräben. Als Arschak das erfährt, lässt er die Fuhrleute über einem Graben an einem Galgen aufhängen‘ (p. 188).

Vor allen Dingen ist hier weder von Gütern, noch von Schätzen (*trésors* bei LANGLOIS und LE VAILLANT) der Kamsarakaner, deren

¹ *Թողեալ թիւն* . . . von J. KARENJANZ, Tiflis 1858, p. 60

sich König Arschak bemächtigen will, die Rede, sondern einfach von den Getreidevorräthen¹ derselben, welche im eigenen Dorfe der Kamsarakaner in ‚zwei sehr tiefen und gewaltig breiten Gruben‘ aufbewahrt wurden. In Folge dessen kann es also nicht heissen ‚die Gräben graben‘, sondern ‚die Gruben aufdecken, öffnen‘ — um das Korn herauszuholen. Drittens befanden sich die erwähnten tiefen Gruben mit Korn im Dorfe Nachdschavan, welches den Kamsarakanern gehörte, folglich waren die dort befindlichen, den tiefen Gruben entnommenen Getreidevorräthe nicht dorthin, d. h. wieder nach Nachdschavan, gebracht worden, sondern in die Hauptstadt Armavir, zum Könige Arschak. Viertens erblickten die Fuhrleute, welche dem Könige diese Vorräthe zuführten, auf der Rückfahrt von Armavir in der Nähe der Hauptstadt an einem Grabenrande die Knochen ihrer Herren: in der deutschen Uebersetzung steht auch hier ‚Graben‘. Endlich lässt Arschak die Fuhrleute nicht ‚über einem Graben‘ aufhängen, wie die Uebersetzer den Text wiedergeben, verleitet durch die venetianische Ausgabe (*h q l p u y l o u p u g h*), sondern über den erwähnten zwei Gruben im Dorfe Nachdschavan, was durch die Lesart von Lambron bestätigt wird (*h q l p u y l o u p u g h*).

3. Im 13. Cap. des II. Buches erwähnt Moses von Chorene bei Gelegenheit der Aufzählung von griechischen Schriftstellern, welche von den grossen Eroberungen des armenischen Königs Artases berichten, des Phlegon, Polykrates, Euagoras und eines unbekannten Kamadros (*Պփէ և Կամադրոս*). Die Handschrift von Lambron schreibt hier: *Պփէ և Կամադրոս* (p. 68), — was der verstorbene v. Gutschmidt scharfsinnig benutzte,² um den vollen Namen eines griechischen Schriftstellers (*Σαζζαζδζαζ*) herzustellen, welcher bisher unter der hypokoristischen Namensform *Σαζζαο* bekannt war und der Verfasser des Werkes *Εβζζαζαζ* ist.³

¹ Vgl. *Faustus von Byzanz*, Armenisch. Text, VI. Buch, Cap. 19, p. 129 (Ven 1832).

² Gutschmidt liest: *Պփէ և Կամադրոս* — es schreibt auch *Σαζζαζδζαζ*; — vgl. seine Abhandlung: *Ueber d. Glaubwürdigkeit der armen. Gesch. des Moses von Chorene*, p. 29.

³ Vgl. einige Lesarten der Lambron'schen Handschrift, welche bestätigt wird durch Parallelstellen der armenischen Uebersetzungen des Philo und des Pseudo-Kallisthenes.

4. Im 23. Cap. des 1. Buches werden die Söhne des assyrischen Königs, Sennecherim, Adramel und Sanasar erwähnt, welche der Bibel gemäss ihren Vater getödtet und sich nach Armenien geflüchtet hatten, wo sie nach Moses von Chorene vom armenischen König Skaiordi freundlich aufgenommen wurden, sowie von dem letzteren ein Gebiet im Süden Armeniens erhielten; sie galten für die Stammväter der Geschlechter Artzruni und Gennni. Bei Moses von Chorene kommen die assyrischen Prinzen zweimal vor: das erste Mal in der oben erwähnten Form — Adramel und Sanasar — und weiter — nur einige Zeilen weiter unten, — Sanasar und Argamozan. Hieraus ergibt sich, dass Adramel und Argamozan eine und dieselbe Person bezeichnen. Warum aber einer von den assyrischen Prinzen zwei vollständig verschiedene Namen trägt, hat keiner der Uebersetzer des Moses von Chorene bisher auf befriedigende Art erklärt. Die Erklärung LAGLOIS,¹ welche der ersten italienischen Uebersetzung entnommen ist, ist meiner Meinung nach verfehlt. In der That lässt sich die Frage aber ziemlich leicht entscheiden. Der Name des älteren assyrischen Prinzen findet sich in der Bibel² und bei Josephus Flavius³ nur in der Form Ἀδραμελῆς, der andere Name ist dort unbekannt; in der zweiten Form — Argamozan — wird der assyrische Prinz nur bei Eusebius erwähnt, welchem die erstere Form (Ἀδραμελῆς) unbekannt ist. Da nun Moses von Chorene sowohl die Bibel als auch Eusebius⁴ benutzt hat, so hat unser armenischer Historiker das eine Mal den Namen der Heiligen Schrift gemäss gesetzt, das andere Mal sich aber nach des Eusebius Chronik gerichtet. Daher denn die zwei

bei Néandre de Byzance (vgl. die lithographirte Ausgabe einer kleinen kritischen Abhandlung über Moses von Chorene, Stockholm 1887, armenisch.)

¹ Arkamozan est le surnom d'Adramelek; mais comme ce surnom n'est pas donné dans les livres saints, on doit croire qu'il s'était conservé dans les traditions nationales, ou que M. de Khorène l'avait trouvé mentionné dans le livre de Mar-apas-Catana. (*Coll.* I, 34; vgl. die italienische Uebersetzung von TOMMASEO, p. 68, Anmerkung 3.)

² *Buch der Könige*, IV, XIX, 37.

³ *Ant. Jud.* X, 1.

⁴ *Chron.* I, p. 31. Vgl. auch *Fragm. Hist. Graec.*, ed. MÜLLER II, 504, § 12.

Namen für eine Person: Adramel und Argamozan. Doch ist die Frage hiermit noch nicht erschöpft. Es handelt sich darum, dass der uns beschäftigende Name bei Eusebios unter der Form Ardumuzan erscheint, während alle bekannten Handschriften des Moses von Chorene Argamozan lesen. Augenscheinlich haben wir es hier mit einem und demselben Namen zu thun, trotzdem in dem einen Falle *g*, in dem anderen *d* steht, — zwei total verschiedene Buchstaben, welche von den Abschreibern ihrer äusserlichen Aehnlichkeit wegen im Armenischen (*չ, զ*) mit einander verwechselt wurden.

5. Am Ende des 7. Cap. des II. Buches findet sich ein grusisches Wort **Ափճուլ** (Venetianische Ausgabe) oder **Ափժճուլ** (Lambroner Lesart), welches 'königliches Geschlecht' bedeutet. Einige der Uebersetzer hielten sich für berechtigt — wahrscheinlich aus Unkenntniß der grusischen Sprache — diese Lesart für falsch zu halten und dafür **Ափճուլ** oder **Ափժճուլ** zu setzen, indem sie diese angeblichen Fehler durch Verwechslung der beiden, formell einander ähnlichen armenischen Buchstaben **Ա** und **Բ** erklärten;¹ und die letzte Venetianische Ausgabe (1881) hat definitiv die Lesart **Ափճուլ** zu allgemeiner Gültigkeit erhoben. — EMIN² und LAYER³ sind jedoch der ersteren Lesart — **Ափճուլ** — treu geblieben. In jedem Falle bietet diese Variante nichts Fehlerhaftes: im Georgischen bedeutet sowohl die eine, als auch die andere Form dasselbe — sowohl *sephe* als auch *mephe* bedeutet 'König' und die Form *sephe* ist vielleicht die ältere. Vgl. z. B. den alten Ausdruck *sephiskveri* wörtlich 'königliches Brod' für das Brod, das beim heiligen Abendmahl den Gläubigen gereicht wird. In der georgischen Geschichte (*Kharthlis chovreba*) findet sich nicht selten die Form *sephe* zur Bezeichnung von 'König' oder 'Prinz'. Folglich sind die vorliegenden Varianten nicht etwa aus einer Verwechslung der Buchstaben entstanden.

— — — —

¹ Vgl. die I und II italienische Ausgabe von TOMMASIO (p. 111) und LANGELOIS (*Coll.* I, p. 48).

² Vgl. die II russische Uebersetzung der *Armenischen Geschichte des Moses von Chorene*, Moskau 1858, p. 83. und Anm. 197.

³ *Geschichte Gross-Armeniens des Moses v. Chorene*, p. 64.

6. Endlich will ich bei einer Stelle aus der Geschichte des Moses von Chorene stehen bleiben, welche einen Stein des Anstosses für alle Uebersetzer abgegeben hat.

Im 30. Cap. des 1. Buches führt der Historiker folgendes Citat aus einem alten Volksliede über die armenische Königin Sathinik an: *Այլ և տենչայ, տեն, Սարթենիկ տիկին տենչանս զարտախոր. խաւարս և զտից խաւարծի ի բարձիցն Արգաւանայ*: — Wegen der Unbekanntschaft mit den gesperrten Wörtern, wurde die Uebersetzung dieses Stückes dem ungefähren Sinne nach gegeben. So übersetzen die Gebrüder Wuxton: „Praeter haec Sathinica valde concupivit operculum planum tenebricosum ex pulvino Argovani“ (p. 73). In der 1. russischen Uebersetzung (1809) ist diese Stelle ausgelassen. Der italienische und französische Uebersetzer geben zwei von den unbekannten Wörtern im Sinne von „Kraut“ wieder — l'erba, l'herbe: „La principessa Satinig, dicono ancora, bramasse ardentamente dalla mensa d'Arcavan l'erba *ardakir*, e l'erbolina *ditz*“ (p. 83). Vgl. auch bei LANGLOIS (*Coll.* 1, p. 39—40). Der zweite russische Uebersetzer fasst diese Stelle ganz anders auf: Die Königin Sathinik brannte vor starkem Verlangen darnach, das Diadem von Argavan zu tragen und auf seinen Polstern (Kissen) zu ruhen,¹ — wobei von vier unbekannten Wörtern nur eines übersetzt ist und überdies nicht im Sinne von Kraut, wie bei den beiden früheren Uebersetzern, sondern von Diadem, indem Emin das Wort *զարտախոր* als Accus. von *արտախոր* (eigentlich *արտախոր* = Diadem) auffasst. LAFER übersetzt folgendermassen: „Die Princessin Sarthenik, sagt man, hatte Verlangen nach dem Kraute Artachur und der Knospe Tits auf der Tafel Argavans“ (p. 51). — Der verstorbene Professor K. PATKANOW hat schon im Jahre 1882 im 1. Theile seiner *Материалы для Армянскаго словаря* die Aufmerksamkeit hierauf gerichtet, und schlug seinerseits mit Benützung des grossen Wörterbuches der Mechitaristen und PAUL DE LAGARDE's *Armenischen Studien* (p. 53.) eine Bedeutung für die erwähnten vier Wörter vor, im Sinne LAGARDE's, welcher zuerst das

¹ Царица Сатеникъ сильно горѣла желаньемъ носить діадиму Аргавана и возлечь на подушкахъ его (p. 69).

Wort *qarpunufurp* *zartakhur* als Name einer Pflanze erkannt hatte (vgl. neupers. *زردخو*; VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, p. 127). Nachdem Prof. PATKANOW auf diese Weise die Bedeutung der vier Wörter als Pflanzennamen bestimmt hatte, wobei er das Wort *furp* nicht in dem Sinne von ‚Kissen‘, sondern von ‚Schienbein‘ auffasste, gelangte er zum Schlusse, dass der Sinn der Stelle im Allgemeinen doch dunkel sei.

Um nun den Sinn dieser dunkeln Stelle aufzuhellen, schrieb ich Prof. PATKANOW: derselbe hielt meine Meinung für durchaus wahrscheinlich und bemerkenswerth und druckte ein Bruchstück aus meinem Schreiben im II. Theile seiner ‚*Matepian*‘ p. 14 ab. Ich halte es nicht für überflüssig diese Stelle anzuführen:


„... Ich kann auf eine genaue Untersuchung der Bedeutung der Wörter *furp*, *infq. furp* nicht eingehen; für mich genügt es, dass dieselben alle — selbst das Wort *qarpunufurp* eingerechnet — augenscheinlich Benennungen von Blumen und Kräutern sind. Indem ich nun dieses zur Kenntniss nehme und das Wort *'h furp* in der gewöhnlichen Bedeutung durch ‚Kissen‘ übersetze, könnten wir dieses Bruchstück auf folgende Art übersetzen: ‚Die Königin Sarthenik wünschte lebhaft (zu haben) Blumen und Kräuter aus den Kissen Argawan's.‘ Was bedeutet dies aber? Bei den Armeniern besteht bis auf den heutigen Tag der Brauch — oder besser gesagt — das Zauber-mittel, demgemäss ein Mädchen (oder ein Mann), welches die Zuneigung des Geliebten zu erlangen hofft, ohne Wissen des Letzteren ihm heimlich allerlei Kräuter und Blumen unter das Kissen legt. Nach Verlauf einer gewissen Zeit werden diese Kräuter heimlich in das Kissen der Liebe heischenden Person hinübergelegt, wonit zugleich auch die Liebe des Kissenbesitzers übertragen werden soll. — Meines Erachtens nach deutet das angeführte Bruchstück des Liedes über Sarthenik auf diesen volksthümlichen Brauch hin, welcher zweifellos in die ältesten Zeiten zurückgeht.“

The Aśoka Edicts from Mysore. ✓

By

G. Bühler.

At the end of the three most interesting enlarged versions of the New Edicts, which Mr. L. RICE has found in Mysore and published in his able *Report*, dated February 1892, occur a few signs which have not yet been read. Photographs of the squeezes of the Brahmagiri and Siddhapura versions, which I owe to the kindness of Mr. RICE, permit me to fill up the lacuna and to give a number of new readings of other passages.

The unexplained signs are letters of the Kharoshṭri or Bactro-Pali alphabet fully agreeing with those of the two northern versions of the Rock-Edicts. The Brahmagiri version (l. 13) has five, which according to the photograph are  and contain the word *lipikareṇa* "by the scribe or clerk". Mr. RICE's facsimile (*Rep.* p. 5) shows instead *lipakareṇa* with a rather disfigured *li* and *pa*, but the photolithograph at the end of his publication has the correct reading, though very indistinctly. The photograph of the Siddhapura version has at the beginning of line 22 very distinct remnants of the letter *ṇa* and faint traces of *kare*. The facsimile of the Jaṭiṅga-Rāmeśvara version (*Report* p. 7), offers distinctly *kareṇa*. In the first and third versions the Kharoshṭri letters are immediately preceded by remnants of the word *likhitam*, and the latter again in the first and second by *Paḍena*, or a fragment thereof, and in the third by *Paḍena*. It is, therefore, not in the least doubtful that the last sentence was *Paḍena* [*Paḍena*] *likhitam* *lipikareṇa* "Written by *Paḍa* or *Paḍa*, the scribe".

The sentence proves that all the three documents were written by the same clerk, and their not inconsiderable verbal differences throw a great deal of light on the manner in which the clerks of ancient times worked. It is plain that they were as little able to produce two copies, exactly alike, as their descendants in modern India. The occurrence of the Northern Kharoshṭri letters in an inscription from Southern India proves something more. *A priori* two explanations of the fact are possible. It may either be contended that the theory is erroneous, which declares the Kharoshṭri alphabet to have been confined to the Pañjāb and the immediately adjoining districts of the North West Provinces, and that these characters were used together with the other alphabet all over India. Or it may be assumed that Paḍa, being a professional clerk, in some way or other had acquired an acquaintance with the Northern characters, and, being proud of his accomplishment, tried to show it off. The second explanation no doubt is preferable as the epigraphic evidence, hitherto available, speaks very much against a wide spread of the Kharoshṭri. Moreover, the fact that these characters are used for a single word, describing the quality of the writer, really looks as if a pleasantry or a boast were intended. The natural answer to the further question, how Paḍa became acquainted with the Kharoshṭri is that, being a royal clerk, he probably served also in the Northern portion of his master's wide dominions. In our days the men of the writer-classes know only those alphabets, which are used in their homes. A Gujarāṭi can write the so-called Gujarāṭi and the Śāstri or Devanāgarī, possibly also the Arabic characters. A Marāṭhā is acquainted with the current-hand of his native district the Moḍi and with the Devanāgarī, or if he comes quite from the south, also with the Kanarese alphabet. But, it would be useless to look among the clerks of Western India for one who could copy Śāradā, Tākari-Dogrā, or Gurmukhī MSS. or even only decipher them. It is not probable that the case stood differently two thousand years ago, when the communications were much more difficult. If in these early times we find a clerk using in Southern India an alphabet otherwise confined to the North, the circumstances,

which enabled him to do so, must have been very peculiar, and, if we find him copying a royal edict in the South and inserting a word in Northern characters, the natural inference is that his master had possessions both in the South and in the North and that he had served in both these parts of India. If the probability of this explanation is granted, it must also be conceded, that the *Ayaputa* and the *Mahâmātas*, who sent the orders to Isila were indeed, as Mr. RICE holds, officials in the employ of Aśoka. M. SENART's view (*Notes d'Ép. Ind.* iv, 27), according to which the *Ayaputa* was a local chief loosely connected with the great Maurya, is less probable.

In connexion with this matter I must state that ever since the discovery of a fragment of the eighth Rock-Edict at Supârâ-Sûrpâraka. I have been inclined to attribute greater weight to certain indications of a Maurya occupancy of parts of Southern India. I have not doubted that Aśoka and presumably his ancestors held the whole of the Koṅkaṇ. It seemed to me very probable that those Maurya kings of the Koṅkaṇ, whom Pulikeśi II. conquered in the seventh century A. D., were descendants of members of the ancient dynasty, who managed to save something out of the wreck of the Maurya empire. I also thought it possible that parts of the Marāṭhā and Kanarese districts (probably annexed by governors of the Koṅkaṇ) might have belonged to the Mauryas. The stories of the southern Buddhists regarding missions to Mahisha and Vanavāsa and especially the frequent occurrence of the family name *More*, i. e. Maurya, in the *Marāṭhā Deś* and in Kāṇarā were the circumstances which raised this suspicion. For, it seemed to me natural to explain the occurrence of *Mores* among the Marāṭhās in the same way as that of *Chalkes* (Chalukya), *Shindes* (Sinda), *Shelārs* (Śilahāra) and so forth. Mr. RICE's important discovery has now made all guesses unnecessary. However, these points, it seems to me, still deserve mention as corroborative evidence.

Mr. RICE's photographs yield also particularly interesting results for the restoration of the second part of the inscriptions, which, as M. SENART (*op. cit.*, p. 21) has recognised, begins with the words *se*

heraṃ. I here give my reading and translation of the Brahmagiri version reserving the fuller explanations for an other place: —

Se heraṃ Devāṇaṃ Piye [8] *āha: mātāpitisu susūsitarīye, hē-*
meva gar[v]t. (garutram?) prāṇesu drahyītaryāṃ, sacchaṃ [9] *vata-*
riyaṃ. Se ime dharmagunā paratitarīyā, hēvera antevāsina [10] *ācha-*
riye apachāyitarīye, nātikesu cha k[u] ya[thā]rahaṃ paratitarīye
[11] *Esā porāṇā pfu]kitī, dīghāyuse cha esa, heraṃ esa kaṭariye* [12
*cha Paḍena*¹ *likhit[āṃ] lipikareṇa* [13].

Translation into Sanskrit: — *Tad eraṃ Devānāṃ priya āha mātā-*
pitarau kṣrūṣhītaryau | eraṃ eva gauravaṃ prāṇishu darhāyītaryam
satyaṃ vaktaryam | ime dharmagunāḥ pravartayītaryāḥ | eraṃ evān-
tevasināchāryopachetaryo jñātishu cha khalu yathārhaṃ pravartita-
vyam | eṣā paurāṇā prakṛitī | etach cha dīrghāyushe bhavati | eraṃ
etat kartaryāṃ cha | Paḍena likhitāṃ lipikareṇa ||

Translation into English: — “Even thus speaks the Beloved of the gods: ‘Obedience should be rendered to mother and father. Moreover, the respect for living creatures should be made firm; the truth should be spoken. Even these virtues, prescribed by the sacred law, should be practised; moreover, the pupil should honour his teacher, and towards blood-relations one should indeed behave as is due to them. This is the ancient norm (of virtuous conduct), this conduces to long life and this should thus be performed’. Written by Paḍa, the scribe.”

In the first section the photograph confirms (l. 5.) M. SENARI’s correction *pakamamiṇeṇa* for *paka ghaṭiṇeṇa*. And in the first line I believe that both photographs point to the reading *Sarvaṇṇagīrite*, “from Songir” instead of *Sivamṇagīrite* and *Tachamṇagīrite*. But the first syllable is doubtful and a careful comparison of a good impression is required.

January 25, 1893.

— — —

¹ Possibly *cha* may have to be connected with the following *Paḍena*. The name would thus be *Chapaḍa*, which on the analogy of *mahidā* for *mahilā* (Gir R. Ed. ix) might stand for *Chapala*.

Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli.

Von

D. H. Müller.

Ausgrabungen in Sendschirli.¹

Seit mehreren Jahren ist es im engen Kreise von Fachgenossen eine bekannte Thatsache, dass in Nordsyrien eine neue Stätte von Alterthümern entdeckt worden ist. Schon im Herbste des Jahres 1889 stand ich im Berliner Museum bewundernd vor der gewaltigen Statue Asarhaddon's und dem Bruchstücke eines sehr alterthümlichen Denkmals mit einer grossen Inschrift in altsemitischen Buchstaben. Diese Denkmäler, sagte man uns, stammen aus Sendschirli, einem unscheinbaren Kurdendorf im nordwestlichen Syrien, am Fusse des Amannusgebirges in der grossen Ebene zwischen diesem und dem Kard-Dagh, etwa 37 Grad 6 Minuten nördlicher Breite und 36 Grad 41 Minuten östlicher Länge von Greenwich und gegen 530 Meter über der See gelegen. Die Ausgrabungen daselbst wären auf Kosten des Orient-Comités, das sich zum Zwecke der Erforschung Vorderasiens gebildet hatte, unternommen und von dem berühmten Entdecker des Altars von Pergamon, Director Dr. HUMANN, und unserem Landsmanne Dr. FELIX v. LUSCHAN geleitet worden.

Eine zweite Expedition unter Führung von Dr. v. LUSCHAN, Prof. EHRICH und Architect KOLDEWEY wurde gegen Weilmachten 1890 von demselben Comité mit reichen Hilfsmitteln ausgerüstet. Die

¹ *Ausgrabungen in Sendschirli*. I. Einleitung und Inschriften. Mit einer Karte und 8 Tafeln. Berlin, SEPMANN 1893 (Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen der Königl. Museen zu Berlin).

Ausgrabungen wurden diesmal (von Januar bis Juli) in grossem Style fortgesetzt. Aus sachlichen Gründen wurde Stillschweigen über die Resultate der Ausgrabungen beobachtet und ein Schleier des Geheimnisses über die eigenartige Schatzgraberei gebreitet. Dass auch eine dritte Expedition (von October 1890 bis April 1891) ausgeführt worden war, ist mir erst jetzt bekannt worden. In Fachkreisen war man auf die Ergebnisse dieser Ausgrabungen, der ersten von Deutschland unternommenen, sehr gespannt, und die einzelnen durchsickern den Nachrichten erhöhten nur die Begierde, endlich den Schleier gehüftet zu sehen, der die neuen Entdeckungen verhüllte. Nun liegt das erste Heft des Berichtes vor, und dieses enthält des Neuen und Merkwürdigen so viel, dass es Pflicht und Vergnügen zugleich ist, die öffentliche Aufmerksamkeit darauf zu lenken.

In einer äusserst anregenden und lehrreichen Einleitung schildert Herr v. Lersch die wesentlichen Resultate der Ausgrabungen, die nach und nach durch Veröffentlichung der ausführlichen Berichte, der schönen Reliefs und der zahlreichen Pläne verlebendigt werden sollen. Der Schutthügel von Sindschirli, der nun zum Theil aufgedeckt ist, bildet durchaus keine vereinzelte Erscheinung. Im ganzen Gebiet des Orontes, in der Thalebene des Melas und weiter bis zum hohen Taurus bedecken derlei Hügel den Boden. Es sind nicht natürliche Erhöhungen, sondern Trümmer alter Burgen und Städte, die unter den Ruinen noch Ueberreste des alten Lebens und der alten Herrlichkeit bergen.

Ein solcher Schutthaufen ist Sindschirli, das seit 1883, da es von PUCHSTEIN und v. LERSCH gesehen worden, als Ruinenstätte auf der KIEPERT'schen Specialkarte erscheint und dessen Erdbewegung nimmehr in drei Expeditionen von 15 Arbeitswochen mit durchschnittlich 80 Arbeitern täglich und 43 Arbeitswochen mit durchschnittlich 143 Arbeitern täglich und mit Zuhilfenahme schmalspuriger Eisenbahnen zur Entfernung des Schuttes etwa die Hälfte der gesammten Masse des Hügels erreicht hat.

Die Freilegung des grossen Burgthores mit 40 Reliefdarstellungen, der Nachweis eines gleichfalls mit alterthümlichen Reliefs

geschmückten Aussenthores, der Fund einer grossen assyrischen Stele Asarhaddon's und ein zufällig in der unmittelbaren Nähe des Hügels aufgefundenes Stück einer grossen Statue mit einer altsemitischen Inschrift waren die wichtigsten Resultate der ersten Expedition. Der zweite Feldzug wurde mit der Auffindung von vier Statuen eröffnet, von denen eine wieder eine altsemitische Inschrift trug. Durch die Fortsetzung der Ausgrabungen wurden die doppelten Ringmauern der Unterstadt blossgelegt. Jede dieser kreisförmigen Mauern von mehr als zwei Kilometer Umfang hat hundert Thürme und drei Thore. Auch die Burgmauern, die unregelmässig eiförmig sind, konnten zum Theil gefasst werden, so dass der höchste und älteste Theil der Stadt von einem fünffachen Mauer Gürtel umgeben erscheint. Im Inneren der Burg sind bis jetzt ein alter Bau mit zwei hohen Thürmen, ferner zwei Paläste, einer im Nordosten und einer im Westen aufgedeckt und untersucht worden, von denen der Westpalast wieder eine altsemitische Bauinschrift barg. Der Westpalast ist gleichzeitig mit der semitischen Inschrift, der Nordpalast jünger, die beiden Thürme und die Umfassungsmauer sind älter. Der Einblick, den die Ausgrabungen in die von Schutthügeln bedeckten Geheimnisse gewähren, ist merkwürdig genug. Mitten zwischen den rohen Reliefs syrisch-kappadokischen Styles mit den sogenannten hetitischen Hieroglyphen stand im äusseren kleinen Hofe des Burghores der gewaltige Monolith Asarhaddon's, als ob den Entdeckern gleich die älteste Zeit der Gründung der Burg und die letzte Blüthe vorgeführt werden sollte, und damit auch der Uebergang zwischen der Urzeit und der letzten Periode assyrischer Herrschaft nicht fehle, stellen sich die altsemitischen Inschriften ein, die, älter als das assyrische Denkmal, aber weit jünger als die alten rohen Reliefs, eine mittlere Periode historischer Entwicklung representiren.

Der Monolith Asarhaddon's erzählt von der Eroberung Memphis' und der Besiegung des Tirhaka, der auf dem Relief neben einem anderen besiegten König (Baal von Tyrus) abgebildet ist. Beiden unglücklichen Königen sind Ringe durch die Lippen gezogen, an denen sie wie wilde Thiere an der Leine gezogen werden. Durch

die Erzählung von der Einnahme Memphis', die im zweiten Feldzuge nach Aegypten stattfand, ist die Aufstellung des Monoliths zeitlich genau zu bestimmen. Man darf als Datum das Jahr 670 v. Chr. ansetzen. Den figuralen Darstellungen auf dem Monolith widmet v. LUSCHAN eine vertiefte kritische Untersuchung, die sich zum Theil mit der SCHRADER's deckt, zum Theil aber in ihren Resultaten von denen SCHRADER's abweicht. Die Veröffentlichung und Uebersetzung der Inschrift ruht von der bewährten Hand des Berliner Assyriologen her.

Würde uns der Schutthügel von Sendschirli ausser dem Standbilde Asarhaddon's keine anderen Inschriften aufbewahrt haben, so wüssten wir wohl, dass hier eine alte Burg und die Residenz eines assyrischen Statthalters gestanden hat, die das Schicksal der grossen Residenzen Ninive, Dur Sacruk, Kalach und Assur theilte. Ueber die alten Einwohner der Burg, wie über die Schicksale derselben in früherer Zeit könnten wir daraus nichts erfahren. Zum Glücke sind uns noch andere Zeugnisse aus der Vergangenheit in anderer Schrift und Sprache erhalten, ich meine die schon erwähnten alt-semitischen Inschriften, die zum Theile in Sendschirli, zum Theile in der Nähe desselben aufgefunden worden sind. Diese Denkmäler sind es ganz besonders, die durch ihre historische Bedeutung, nicht minder aber durch ihre sprachlichen und graphischen Eigenthümlichkeiten sozusagen den Ruhm der Entdeckungen von Sendschirli bilden. Wir müssen uns für jetzt auf die Besprechung von zwei Inschriften beschränken, von denen nur die eine von dem Berliner Orientalisten Professor EDUARD SACHAR mit gewohnter Gründlichkeit und Gelehrsamkeit entziffert, übersetzt und erklärt worden ist, während von der anderen ein von der Meisterhand JEREMY E. RIXE'S angefertigtes Facsimile und eine Umschrift in hebräischer Quadratschrift vorliegen. Aus einer dritten kennen wir nur einen Auszug und einige kurze Citate. Die Berichte über die Ausgrabungen in Sendschirli erscheinen als ein Theil der Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen der königlichen Museen in Berlin, die grossen Statuen und Inschriften bilden jetzt die Zierde derselben. Es ist daher im Interesse der Wissenschaft gelegen und eine Art Pietät gegen die

Stifter der Denkmäler, dass die in den Museen aufbewahrten Kostbarkeiten, um im Style der Inschriften zu sprechen, nicht „an einen dunklen Ort“ gestellt werden.¹

Die Inschrift auf der Statue des Panammu.

Die auf einem verlassenen Friedhofe bei einer Tachtaly-Binary genannten Quelle unweit von Sendschirli gefundene und von EDUARD SACHAR entzifferte Inschrift befindet sich auf einem walzenförmigen Stein, dem unteren Theil einer grossen Statue, die jetzt noch eine Höhe von 1.93 Metern aufweist und ursprünglich gewiss mehr als 3 Meter hoch war. Die Vorderfläche trägt ein 1 Meter hohes, 1.50 Meter langes Inschriftenfeld mit 23 Zeilen einer altsemitischen Inschrift in erhaben hervortretenden Buchstaben. Der Stein ist Dolerit, die Inschrift leider nur zum Theil gut erhalten, das letzte Drittel fast ganz zerstört.

Dank der sehr gründlichen Arbeit SACHAR's und seiner historischen Untersuchungen sind wir in der Lage, die Inschrift, so weit sie erhalten ist, zu lesen, zu verstehen und sie historisch zu localisiren. Es ist ein Stück alter Geschichte im biblischen Style von

¹ Einen ausführlichen Bericht über die Ausgrabungen in Sendschirli habe ich in der *Nouvelles Presses* Nr 10232 und 10233 vom 16 und 17. Februar 1893 veröffentlicht. Dort ist auch eine Uebersetzung der beiden altsemitischen Inschriften gegeben worden, die hier in vielen Punkten berichtigt und ergänzt werden wird. Seither erhielt ich in Folge eines Ansuchens an die Generalverwaltung der königlichen Museen zu Berlin Abklatsche von den beiden Inschriften und zwar von der Panammu-Stein 5 Blätter und von der Inschrift auf der Statue des Hadad 9 Blätter. Indem ich der Generalverwaltung für das freundliche Entgegenkommen aufs Verbindlichste danke, muss ich jedoch betonen, dass diejenigen Stellen, die auf dem Steine gut erhalten sind, auch auf den Abklatschen vortrefflich hervortreten und ein volles Bild der Schrift gewähren, dass dagegen die schadhaften Stellen, darunter auch solche, die SACHAR und ERUNG mit Sicherheit gelesen haben, auf den Abklatschen zum Theil nur sehr undeutlich erscheinen, zum Theil kaum die Spur eines Zeichens aufweisen. Gerade solche Stellen fordern eine äusserst sorgfältige und mühevollte Behandlung beim Abklatschen. Für die schadhaften Stellen bin ich also mit diejenigen Ausnahmen, die ich in den Noten jedesmal angeben werde, auf die Lesungen SACHAR's und ERUNG's angewiesen.

einer Klarheit und Einfachheit des Ausdruckes, wie sie die besten historischen Stücke der heiligen Schrift aufweisen. Durch ein sorgfältiges Studium der Inschrift ist es mir, wie ich glaube, gelungen, an vielen Stellen den Zusammenhang herzustellen und Manches zu verstehen, was dem Herausgeber dunkel geblieben ist, was jedoch das grosse Verdienst SACHAR'S um die Entzifferung der Inschrift in keiner Weise verringert.

Ich lasse nun auf nebenstehender Tafel den Text der Inschrift nach der von SACHAR gegebenen Umschrift folgen

Übersetzung.

1. Diese Statue hat gesetzt Bar-Reküb seinem Vater, dem Panammu, Sohn des Bar-Šūr . . . [zur Erinnerung an das] Jahr, in dem entronnen war mein Vater [dem Untergange des Anhanges]

2. seines Vaters. Gerettet haben ihn die Götter von Ja'di vor seinem Verderben. Eine Verschwörung fand statt in dem Hause seines Vaters und es erhob sich . . . 'ein Empörer und brachte] Verderben . . .

3. in das Haus seines Vaters. Und er tödtete seinen Vater Bar-Šūr und tödtete 70 Verwandte seines Vaters . . .

4. und mit seinem [des Geschlechtes] Rest, den Männern, füllte er die Kerker. Und er machte die zerstörten Städte zahlreicher als die bewohnten Städte. . . [Da sprach der Gott Hadad: [Weil ihr] verübt habet

5. Krieg gegen mein Haus und weil ihr getödtet habet einen meiner Söhne (den Bar-Šūr), so habe ich auch gebracht Krieg über das Land Ja'di und [Hil]babah] Panammu, Sohn des Kārriū und vernichtet wurden

6. Getreide, Durra, Weizen und Gerste und es stellte sich eine halbe [Mass Weizen] um ein Schekel und ein Schatrab (Gerste) um ein Schekel und ein Asnah Getränke um ein Schekel. Und es führte mein Vater [zahlreiche Geschenke und kam]

7. zum Könige von Asur. Und er setzte ihn zum König über das Haus seines Vaters und zerstörte den Stein des Verderbens aus dem Hause seines Vaters . .

Inscription auf der Statue des Panammu.

1 נצב י קן י שב י בררוב י לאבה י לפנמו בר ברצ-
2 אבה י פלטיה י אלה יארי י מן שחתה י אלה יתת יבכית יאבות יוקם יאלה ית . ש . על . . . שחת . .
3 בכית יאבה יתרג יאב ית יברצ י ותרני יטבע יאוחו יאבה ים . . . ל ירוב ית . ג . . . בכ יעלם . . . בעל . . . שחלא . . . מת . .
4 ייתרג ימת ימלא ממ גרת י והבכר י קרת י חרבת ימן יקרת יושבת י . . . ק . . . ש . . . תשמ . .
5 חרב י בכית י יתרג ית יתני יאנש יתת יחרב יארי יארי ית . ל . . נמו . . קדל יא . . אבי יפנס יברכת יאבד . . .
6 שאה י יתרג י יתרג י ישרה י יקם יפרס יבשקל יושטרס . . . בשקל יאנש ימשת יבשקל ייכל יאבי . . .
7 ער ימלך יאשיר ימלכ היעל יבית יאבה יתרג יאבן י שחת ימן יבית יאבה . . . מן יאצר . . . יא . . . אבי ימן יב . .
8 יפשו ימסרת ייה הפי ישבי יארי . . . בי יתרג ינשיבם . . . כא . . . בית יקתילת יוקנא .
9 בית יאבה יתשיבה ימן יקדמתה י יבכרת יתה י ושערה י ושאה י יתרת י ביומי . . . ואואכלת . . . ות .
10 ולת ימיכר י ימיני . . . אבי יפנמי ישם ימת יבעל יכפית יוכעל ירוב ית . . . אבי יפנמו יבמצעת ימלכי יבכר .
11 בי ילי בעל יבשקל יאלי . . . בעל יתרג יבכרת יבכרתה יפני יאחו יבכר ימראה ימלך יאשיר . .
12 אשיר י פחי י יארי י יא די י יתנאה י מראה ימלך יאשיר יעל ימלכי יבכר יבר . .
13 בלגל . . מראה י תגלתס לסר ימלך יאשיר יתת . . . מן ימיקא שמש יוער ימערב . . .
14 רבעהארק י יבנת ימיקא י שמש יבל ימערב יובנת ימערב ייכל ימו . . . מש יאבן . . .
15 נבלח ימראה י תגלתפלסר ימלך יאשיר יקרת ימן ינבל יתרג . . . יאבי יפנמו יבר . .
16 שמיני יגם יתת יאבי יפנמי . . . בלגל ימראה י תגלתפלסר ימלך יאשיר יבמחנת ייב
17 יבכרת יאיהה ימלכי י יבכרתה יתת ימראה ימלך יאשיר יבלה יולקת ימראה ימל . . שיר
18 יינבשה ייתקם ילה ימכני יכאר ית יתעבר יאבי ימן ידמשק ילאשר יביומי יתר . .
19 ית יביתת יבלה יאנשי יברכב יבר . . . פנמי . . . ק יאבי יוכצדקי יתשכני ימראי ימלך יא
20 אבי יפנמי יבר יברצ יתת ינצב יקן . . . לפנמו בר ברצ יובנת יבש . . .
21 יאמר יבמשית ייעל ייכל יאמן ייסמת ימלך . . . ייכל יקא יקס יקבר יאבי יפנמי . . .
22 חכר יתני ידא יפא יתרג יאל יירבבאליבע ל יבית יושמש ייכל יאלה יארי . .
23 יי קרב יאלה ייקרם יאנש .

Man war bestrebt in der Anordnung der Zeilen, soweit dies im Drucke thunlich ist, ein Bild des Originals zu geben. In Zeile 1 ist **אלה** deutlich und am Ende der Zeile **בן** zu erkennen. Z. 16 ist **בלגל** ziemlich sicher, aber für **יב** am Ende der Zeile glaube ich zu erkennen. Z. 18 ist **מכני** ziemlich sicher.

8. Und er untersuchte die Gefängnisse und liess frei die Gefangenen von Ja'di . . . und er liess frei die Frauen . . . das Haus der Getödteten . . . [und er baute wieder]

9. das Haus seines Vaters und machte es schöner als es vorher gewesen. Und reichlich war Weizen und Gerste und Getreide und Durra in seinen Tagen. Und was für Nahrungsmittel immer . . . [und was für Getränke immer],

10. es sank der Kaufpreis. Und in den Tagen meines Vaters Panammu gab er die Stadt der Kafiri und der Rakab . . . meinem Vater Panammu in der Mitte der Könige von Kebar . . . [Es schloss sich nicht dem Feinde des Königs von Asur an]

11. mein Vater, wenn er auch viel Silber besass und viel Gold. Nach seiner Weisheit und seiner Gerechtigkeit richtete er den Mund(?) (d. h. schloss sich an) der Partei seines Herrn, des Königs von Asur . . . [und es unterordnete ihm der König]

12. von Asur die Statthalter und Nebenkönige von Ja'di, und es erwies ihm Gnade der König von Asur mehr als den Königen von Kebar . . . [Und es kämpfte mein Vater . . .]

13. auf den Streitwagen seines Herrn Tiglatpileser, des Königs von Asur, auf den Zügen . . . von Sonnenaufgang bis Untergang . . . [und Tiglatpileser eroberte]

14. die Vierteltheile der Erde und die Töchter des Sonnenaufganges führte er nach Westen und die Töchter des Westens führte er nach Osten. Und mein Vater [leistete ihm Heeresfolge und es fügte hinzu zu]

15. seinem Gebiete sein Herr Tiglatpileser, der König von Asur, Städte aus dem Gebiete von Gurgum . . . Und mein Vater Panammu, Sohn des Bar-Sûr . . . [eroberte?]

16. Schamrag. Dann starb mein Vater Panammu im Gefolge(?) seines Fürsten Tiglatpileser, des Königs von Asur im Lager Ik. . . .

17. Und es beweinte ihn der Prinz(?) des Reiches und es beweinte ihn das ganze Lager seines Fürsten, des Königs von Asur. Und es nahm sein Fürst, der König von Asur . . . [beweinte?]

18. seine Seele. Und er liess veranstalten eine Trauerfeier auf dem Wege und liess führen (die Leiche) meines Vaters von Da-

gemeint sei. SACHAU löste diese Aufgabe glücklich, indem er zu Anfang der Bauinschrift las:

Ich bin Bar-Rakûb, Sohn des Panammu.
König von Šam'al, Knecht des Tiglatpileser,
des Herrn der Viertel der Erde

und damit die Geschichte des Reiches Šam'al nach den Keilinschriften verglich, wo das Reich Šam'al durch mehr als zwei Jahrhunderte verfolgt werden kann. Besonders interessant ist der Nachweis, dass ein Fürst von Šam'al auf einem Denkmal Tiglatpileser's nr. den Namen Panammu führt. Die Identität der Personen war hiedurch gegen jeden Zweifel sichergestellt und der Beweis erbracht, dass dieses Denkmal der zweiten Hälfte des viii. Jahrhunderts, dem Zeitalter Jesaias angehört.

Um meine Abweichungen von der SACHAU'schen Uebersetzung zu begründen, lasse ich nachstehenden Commentar folgen, der auch in philologischer Hinsicht einige Nachträge zu SACHAU's Commentar liefert.

Z. 1. 𐤁𐤏𐤃 ‚Statue‘ kommt ausser im Hebräischen und Phönikischen auch im Sabäischen (*ZDMG.* xxx, 116, MORDTMANN und MÜLLER, *Sabäische Denkm.* S. 95 und DERENBOURG, *Étud. sab.* 6, 7) vor, gehört also der semitischen Urzeit an.

Auch 𐤏𐤍 ‚machen, stellen, setzen‘ (von Denkmälern) findet sich im Sabäischen 𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 ‚sie beide setzten diese Statue‘ (*Os.* 35, 4) und 𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 ‚sie weihten dem Ahaaqah‘ (*Prid.* 15, 2 und SIEGER, LANGER, *Reiseberichte* S. 64).

Auf die Möglichkeit der Lesung 𐤏𐤍𐤏𐤍 hat bereits SACHAU hingewiesen. Wenn die Lesung und meine Auffassung richtig sind, hätten wir hier eine Niphalform, die sonst im Aramäischen nicht vorkommt, in diesen alten Stücken aber wohl zulässig erscheint. Vielleicht darf man eine Niphalform auch in 𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 H 11 erkennen.

Z. 2. 𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 halte ich mit SACHAU ebenfalls für einen Plural, erkläre mir aber die Inconsequenz in der Schreibung und den Ausfall des *j* durch das folgende 𐤏𐤍, welches mit *j* beginnt. Dagegen muss

Z. 4—5. In der Auffassung des Wortes מַחֲמֵה schliesse ich mich der von SACHAU in den Noten geäusserten Vermuthung an, dass es gleich sei syr. ܡܚܡܝܐ hebr. מַחֲמֵה ‚Mannschaft‘. Die Zusammenstellung mit מַחֲמֵה scheint mir hier wenig wahrscheinlich.

Den Zusammenhang zwischen Z. 4 und 5 hat SACHAU nicht ermittelt. Ich ergänze mit Bestimmtheit am Ende der Zeile ܡܚܡܝܐ und übersetze:

„Und ihr habet verübt Krieg gegen mein Haus und habet getödtet
einen meiner Söhne Krieg in das Land Ja'di.“

Es ist nun die Frage, wer spricht hier in erster Person und zu wem spricht er. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich die zerstörte Stelle dem Erfordernisse des Sinnes entsprechend ergänze: [Da sprach der Gott Hadad: Da ihr] Krieg verübt habet gegen mein Haus und getödtet habet einen meiner Söhne (den König Bar-Šūr), so habe ich auch gebracht Krieg in das Land Ja'di.“ Der Parallelismus membrorum ܡܚܡܝܐ ܕܡܚܡܝܐ ܡܚܡܝܐ, der auch schon SACHAU aufgefallen ist, entspricht sehr wohl dem Style eines göttlichen Orakelspruches. Auch das Imperfectum im Vordersatze und das Perfectum im Nachsatze deutet auf den prophetischen Charakter dieses Ausspruches!¹

Unter dem Ausdrücke ܡܚܡܝܐ ‚einen meiner Söhne‘ ist der König Bar-Šūr zu verstehen. Die Könige werden als die Söhne der Götter angesehen; sagt ja auch der Psalmist: Jehova sprach zu mir: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“

ܡܚܡܝܐ womit SACHAU מַחֲמֵה (Jes. 19, 6) vergleicht, halte ich für eine Verstärkung von ܡܚܡܝܐ, vielleicht sogar für eine Contraction von ܡܚܡܝܐ ܡܚܡܝܐ oder ܡܚܡܝܐ ܡܚܡܝܐ.

ܡܚܡܝܐ scheint ein Pael von ܡܚܡܝܐ in der Bedeutung ‚werden lassen, machen‘ (vgl. ܡܚܡܝܐ und ܡܚܡܝܐ). Am Ende der Zeile ist wohl ܡܚܡܝܐ und es ging zu Grunde zu lesen.

Z. 6. Zu beachten ܡܚܡܝܐ ܡܚܡܝܐ neben dem Plural ܡܚܡܝܐ und ܡܚܡܝܐ in der Hadad-Stele Z. 5 u. 6 ganz wie im Hebräischen. Die Worte ܡܚܡܝܐ, ܡܚܡܝܐ

¹ Vgl. im Hebräischen z. B. Dent 7, 12 und 8, 20.

und אכא halte ich für Masseneinheiten und שקל für die bekannte Münzsorte. Zu פרס ist die Wurzel פרס „abbrechen“ und tahn. פרס „Halfter“ zu vergleichen, das freilich nicht ganz sicher zu sein scheint. Für die Bestimmung des Sinnes dieser Stelle schwebt mir die bekannte Prophezeiung Elisais vor 2 Reg. 7, 1: $\text{בעת מחר באה סלה בשקל וסאתים שערים בשקל בשער שמרן}$. „Um dieselbe Zeit morgen wird ein Mass feinstes Mehl um ein Schekel und zwei Mass Gerste um ein Schekel an dem Thore Samarias feil sein“. Dass hier dieser Sinn zu suchen sei, beweisen Z. 9—10, wo vom Sinken der Preise gesprochen wird.

מנח ist gleich hebr. מנחה , aram. ܡܢܚܝ , sab. ܡܢܚܝ und bedeutet irgend ein bestimmtes in jener Gegend übliches heranschendes Getränk. Auffällig ist freilich das Fehlen des *j* am Ende, das man nach Analogie von מנחי (Z. 18) erwarten musste. Vergleicht man jedoch אכל ישחא (Had. 9) und daneben שחי „machen“ (vgl. weiter unten), so wird man das Fehlen des *j* erklärlich finden.

Wie aus der Inschrift hervorgeht, begab sich Panammn, der Sohn des ermordeten Königs, zu Tiglatpileser und erwirkte sich die Unterstützung des Assyrierkönigs. Dass er nicht mit leeren Händen gegangen, dürfen wir nach Allem, was wir aus der Bibel und den Keilschriften von ähnlichen Fällen wissen und nach der Lage der Dinge erwarten müssen, mit Bestimmtheit voraussetzen. Dies bestätigt uns die Inschrift durch die Worte יביל אבי „und es führte mein Vater“. Das gewöhnliche Wort für das Führen von Geschenken ist im Hebräischen הביל (Hiphil von ביל). Auch in den aramaischen Dialecten ist das Aphel gebräuchlich, während das Qal nicht vorkommt. Dagegen hat das Syrische das Pacl neben dem Aphel in gleicher Bedeutung (ܦܥܠ). Wir dürfen also auch hier eine Pa-Form יביל erkennen. Dasselbe Verbum findet sich auch Z. 14 in ähnlicher Bedeutung, wogegen mir der Sinn von Z. 21, wo es ebenfalls vorkommt, vorderhand dunkel bleibt.

יזח יזח אבן שית übersetze ich „und er vernichtete den Stein des Verderbens (des Anstosses) aus dem Hause seines Vaters“. Dass der Verschwörer „Stein des Anstosses“ genannt ward, erinnert an Jesajas 8, 12: יזח הנוקש und daselbst Z. 14: $\text{לא תאמרו קטן לכל אשר יאמר דעם היום קטן}$ und daselbst Z. 14: יזח הנוקש (Lagarde) „Ihr sollt nicht sagen Ver-

Reküb? Vorher fehlt etwas wie אֲבִי אֲנִי .⁴ Dies halte ich für unwahrscheinlich schon aus dem Grunde, weil im Folgenden wieder die Rede ist von dem Vater des Königs und seiner Stellung im Heere des Königs Tiglatpileser u. z. durchwegs in der dritten Person. Vielmehr ist אֲבִי Perf. und zu ergänzen ist etwa לֹא אָבִי אֲנִי , „nicht schloss sich an mein Vater der Partei des Königs von . . . (des Feindes von Tiglatpileser) selbst wenn er ein Mann von Silber und ein Mann von Gold war“, d. h. wenn er ihn auch durch Schätze zu erkaufen suchte. (Vgl. Num. 40, 18.)

מֶלֶךְ hier und Z. 12, 13, 15, 16, 17 (bis) hält Sachau für einen Stat. emph. und sagt: „Mit einer gewissen steifen Förmlichkeit wird das Wort im Titel des Assyriekönigs wiederholt: Dominus rex Assyriae.“ Aber einerseits der Umstand, dass in den wenigen Fällen wo der Stat. emph. sicher ist, z. B. in אֲרָקָא (B 4), שִׁרְיָא (B 18), בִּינָא (B 19), בִּירָא (B 20) und מֶלְכָא (B 14, 15) stets ein א und nicht ein ה als Zeichen des Emphaticus verwendet wird, andererseits das Vorkommen von מֶלֶךְ , wo es auf die erste Person sich bezieht, machen es zur Gewissheit, dass das ה Suffix der 3. p. sing. ist. Ich übersetze es daher „sein Herr“.

Z. 12. Die Worte $\text{שָׂרֵי יַדֵּי יָדֵי אֲדִי}$ machen dem Herausgeber grosse Schwierigkeiten und die von ihm versuchten Lösungen befriedigen ihm selbst nicht. Meines Erachtens ist der Sinn der Stelle etwa: In Folge der besonderen Treue meines Vaters [unterordnete ihm der König] von Asur die Statthalter und Nebenkönige von Ja'di und wies ihm eine höhere Stelle an als den Königen von Kebar. Die besondere Auszeichnung bildet einen Gegensatz zu dem oben (Z. 10) Erwähnten, dass er dem Panammu einen Platz einramte in der Mitte der Könige von Kebar. ($\text{בְּמִצְעָתָא מְלָכֵי כֶבָר}$). Die Stelle erinnert an H Könige 25, 28: $\text{וַיִּתֵּן אֶת כִּסֵּא הָמֶלֶךְ בְּנֵי אֲדָרְיָא}$. Es bleibt nun übrig die schwierige Gruppe $\text{שָׂרֵי יַדֵּי יָדֵי אֲדִי}$ zu erklären, die ich „die Statthalter und Nebenkönige von Ja'di“ übersetzte. Zunächst muss ich betonen, dass der Verstoß gegen das syntaktische Gesetz der semitischen Sprachen, dass zwei Begriffe im Stat. constr. nicht durch einen dritten bestimmt werden können, durchaus nicht unerhört ist. Das Sabaische hat bekanntlich

dieses Gesetz einfach beseitigt (vgl. *ZDMG.* xxx, 117 ff.), im Hebräischen finden sich wenigstens bei eng zusammengehörigen Begriffen sehr lehrreiche Ausnahmen, so מְבַרֵר יָטֵב לְבָנָיו (Ez. 31. 16) und לִשְׁנָן וְסַפֵּר בְּסֻדֵּיהֶם (Dan. 1, 4). Zu dieser Gattung gehört also auch unsere Phrase בְּהִי יָאֵרִי אֲרִי. Mit בְּהִי hat schon SACHAU hebr. בָּהִי und assyr. *piḥatu* verglichen, was aber אֲרִי betrifft, so werden damit die Nebenkönige von Ja'di bezeichnet. Dass es solche gegeben, erfahren wir aus der Bauinschrift, wo es nach SACHAU's Uebersetzung heisst: „Und es haben beigetragen (?) meine Brüder die Könige zu Allem, was schmückte mein Haus.“ Und SACHAU selbst bemerkt hierzu: „Obwohl mancherlei in dieser Uebersetzung unsicher ist, so kann man doch mit Sicherheit aus der Inschrift entnehmen, dass Šam'al nicht bloß einen König, sondern mehrere Könige hatte und dass Bar-Rekūb sie seine Brüder nennt, dass also eine Anzahl kleiner Fürsten, wahrscheinlich demselben Geschlechte angehörig und miteinander in gutem Einvernehmen lebend, die Herrschaft über die Länder im Norden des Sees von Antiochien und südlich von Mar'aš unter sich theilten.“

Das darauffolgende Verb יִתְנַחֵם möchte ich von der Wurzel נָח „lieben, Gnade erweisen“ ableiten, wobei freilich das נ schwer zu erklären ist. Leitet man mit SACHAU von נָח ab, so kann man es lieber übersetzen: „Und er wies ihm einen Sitz an, höher als den Königen von Kebar.“

Z. 13 vermute ich, dass . . . בְּהִי בָהֶם etwa bedeuten muss „auf seinen Zügen“, die Annahme einer Form בְּהִי בָהֶם im Stat. abs. scheint mir unsicher und überflüssig.

Z. 14. Ueber den Sinn dieser Zeile, den SACHAU wegen des dunklen בָּל nicht gefunden hat, scheint mir kein Zweifel obzuwalten. Nach der von den Assyriern befolgten Politik wurden die unterjochten und besiegtten Völkerschaften in andere Gegenden versetzt. Dies sagt uns deutlich diese Zeile. Unter בָּל sind entweder thatsächlich Völkerstämme zu verstehen oder „Töchter“, da die männlichen waffenfähigen Gefangenen meistens niedergemetzelt zu werden pflegten.

Z. 16. Wenn die Lesung בָּלִיִּי richtig ist, so darf man vielleicht hierin eine Transposition aus בָּרִיִּי erkennen, wie ja im Mandäischen stets לָרִאָּה für רָגַל „Fuss“ gesagt wird.

Z. 17. **וּבְכִי אִיהָ מַלְכִּי**, und es beweinte ihm sein Aih (nämlich) des Reiches'. **אִיהָ** bedeutet, wie aus Z. 3 hervorgeht, ein Mitglied der königlichen Dynastie, einen königlichen Prinzen. Wenn nun daneben **מַלְכִּי** (Stat. absol. von **מַלְכוּתָא**) steht, so kann es nur heissen 'der Prinz des Reiches'. Auffällig bleibt die Construction. Man müsste erwarten entweder **אִיהָ מַלְכִּי**. oder **אִיהָ יְ מַלְכִּי**. es bleibt daher nichts übrig als einen Schreibfehler oder eine Vermengung beider Constructionen anzunehmen.

Z. 18. Dass **נָכַח** gleich **נָכַח** sei, scheint SACHAU vermuthet und hat HALÉVY deutlich ausgesprochen. Die deutlichen Worte **וְהָקָם לָהּ בָּאֶרֶץ מִמְּכִי**, die SACHAU nicht übersetzt hat, heissen unzweifelhaft: 'Und er (der König von Asür) errichtete ihm eine Trauerfeier auf dem Wege' von Damaskus nach seiner heimatlichen Residenz. Wie eine solche Trauerfeier ausgesehen hat, erzählt uns die heilige Schrift (Gen. 50, 7—10): 'Und es zog hinauf Josef seinen Vater zu bestatten, und es zogen mit ihm hinauf alle Diener Pharaos, die Aeltesten seines Hauses und die Aeltesten des Landes Aegypten. (8) Und das ganze Haus Josef's und seine Brüder und die Söhne seines Vaters (9) Und es zogen mit ihm hinauf sowohl Wagen als Reiter und es war der Zug sehr zahlreich. (10) Und sie kamen nach dem Orte Goren-ha-Azad (Stechdorntenne) und hielten daselbst eine grosse und schwere Trauerfeier'. Das Wort, welches in der Bibel für Trauerfeier gebraucht wird, **מִסָּפֵד**, hat eine ganz ähnliche Bildung, wie das in unserer Inschrift angewandte Wort **מִמְּכִי**. Dabei lasse ich es dahin gestellt, ob **מִמְּכִי** eine Form **مفعل** oder aber Stat. absolutus der Form **מִמְּכִיָּהָ** sei, was ich fast für wahrscheinlicher halte.

Z. 20 würde ich lieber **וְכִי לְאִבִּי** ergänzen.

Z. 22. **וְכִי הָאָה** heisst, und ein Denkmal dessen ist es'.

Z. 23. **קִדְּםָא אֱלֹהִים וְקִדְּםָא אִנְשִׁים**. Vergleicht man **אֱלֹהִים יֵאֵשִׁים** (Richter 9, 13) und **אֱלֹהִים יֵאֵשִׁים** in der Inschrift von Teimâ, Zeile 20, so kann hier nur übersetzt werden: 'vor Göttern und vor Menschen'. Die Ausdrucksweise 'vor meinen Göttern und vor Menschen' würde in jeder Sprache fremdartig klingen. Wir haben also hier in **אֱלֹהִים** einen Plural absol. mit abgeworfenem *n* zu erkennen.

Die Inschrift auf der Hadad-Statue.

In noch ältere Zeit aber weist uns die auf dem Hügel von Gerdschin, eine halbe Stunde von Sendtschirli entfernt, gemauerte Inschrift in altsemitischen Charakteren. Schon während der ersten Expedition im Jahre 1888 erzählten die Entdecker von einem grossen steinernen Kameel, welches im Schilde der Gerdschin dabege. Ein Versuch, an die Stelle zu gelangen, ist jedoch in dem ausserst regenreichen Winter jenes Jahres vollständig missglückt. Allerdings fanden v. Luschin und sein Begleiter auf der Anhöhe von Gerdschin einen walzenförmigen Stein, den sie aber weiter nicht beachteten. Erst zu Beginn der zweiten Campagne wurde vor der Regenzeit der Versuch wiederholt, das grosse steinerne Kameel zu besichtigen. Thatsächlich fand man im Schilde ein grosses Stück einer menschlichen Colossalstatue, und eine Untersuchung des walzenförmigen Steines auf der Anhöhe liess bald erkennen, dass die beiden Fragmente zusammengehören. Bei genauer Besichtigung des Bruchstückes auf dem Hügel zeigte sich auf einer grossen Fläche eine sehr alte semitische Inschrift. Die beiden Bruchstücke der Statue, von denen das grössere 90 Centner schwer ist, wurden in zwei aufeinanderfolgenden Tagen auf Schlitten, von 80, beziehungsweise 100 Arbeitern, gezogen, von Gerdschin nach Sendtschirli gebracht. Sie bilden zusammen, wie die Entzifferung der Inschrift ergab, die Statue des Gottes Hadad, welche von Panammu, Sohn des Karrül, König von Jaddi, errichtet worden ist. Die Statue, aus sehr feinkörnigem Dolomit, hat jetzt noch eine Höhe von 2.85 Metern und dürfte ursprünglich 4 Meter hoch gewesen sein. Sie stellt einen stehenden bartigen Mann dar, der durch seine mit Stierhörnern geschmückte Kopfbedeckung als Gott bezeichnet ist. Fast unmittelbar unter dem Gurt beginnt das Inschriftenfeld und nimmt die ganze Vorderfläche des Bildwerkes in einer Höhe von 1.40 Metern und einer von oben nach unten zunehmenden Breite von 0.90 Metern bis 1.30 Meter ein. Die Inschrift besteht aus 34 Zeilen einer zierlichen, reliefartig gemesselten Schrift und stellt, was die Alterthümlichkeit der Formen betrifft, dem Mesa-Denkmal (s. 50.) am nächsten.

Inscription auf der Statue des Hadad.

- 1 ואני פנמי ברה קרל מלך יאדני והקסתי נצבנין להדרה בעלמי
- 2 קמוני עמי אהתי הדרה ואל ירשף ורעבאל ישמש ינתן בירי הדרה ואל
- 3 ורעבאל ישמש ירשף חטר הלכבה יקם עמי ירשף פמו אהז
- 4 ביר מבלה יימו ואל מאלתי יתני לי יסנמי יימי
- 5 לי ארקי שער ואל
- 6 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 7 וארקי יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 8 שמי יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 9 חטר חל אהתי יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 10 ובימי יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 11 אשל לחה יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 12 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 13 לי וארקי יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 14 נתן מת יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 15 יאדני עמנא יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 16 הדר יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 17 הא פאלא יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 18 אר יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 19 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 20 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 21 על יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 22 עמי הדר וישימי נבשי פנמי עמי יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 23 ישאל אל יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 24 ישמי למנע יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 25 יאדני חטר כואדני ישבי על משבני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 26 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 27 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 28 הדרה יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 29 יאדני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 30 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 31 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 32 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 33 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני
- 34 יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני יימוני

Von dieser leider sehr zerstörten Inschrift liegt in der Berliner Publication ein Facsimile von der Meisterhand JULIUS ERTING's vor. Man kennt das scharfe Auge und die sichere Hand dieses Gelehrten und weiss, welches Vertrauen beide verdienen. Der Publication ist auch eine Umschrift in hebräischen Lettern beigegeben, die aber vielfach vom Facsimile abweicht. Durch diese Abweichungen drückte ERTING stillschweigend Zweifel aus über die Lesungen des Facsimile. Durch das Facsimile und die Umschrift ist ein wesentlicher Schritt zur Entzifferung gemacht. Freilich bleibt noch viel zu thun übrig; denn abgesehen von einigen sicheren Stellen, die jeder Fachmann verstehen muss, fordert die Inschrift durch viele dunkle Wörter, eigenthümliche Formen und Wendungen, die noch durch Lücken räthselhafter gemacht werden, den ganzen Scharfsinn und eine reiche constructive Phantasie der Epigraphiker heraus. Ich glaube, durch folgenden Uebersetzungsversuch Einiges zur Aufhellung dieser Räthsel beizutragen. Der Text folgt hier auf nebenstehender Tafel nach der von ERTING gegebenen Umschrift.

Uebersetzung:

1. Ich bin Panammu, Sohn des Kārrūl, König von Ja'di, der errichtet hat diese Statue dem Hadaḏ, dem Herrn des Wassers(?).

2. Es standen mir bei [und halfen] Hadaḏ und El und Reschef und Rakūbel und Schemesch und es gab in meine Hand Hadaḏ und El

3. und Rakūbel und Schemesch und Reschef das Scepter von Hilbābah. Und es stand mir bei Reschef, und was immer ich anfasse

4. mit meiner Hand, [glückt mir] und was immer [für Gabe] ich ertheile von den Göttern, gewähren sie mir und Frieden der Sättigung

5. ein Land von Gerste . . .

6. ein Land von Weizen und ein Land von Knoblauch

7. und ein Land sie bebauen den Acker und den Weingarten.

8. Dort sit[zen] . . . und bebauen den Acker und den Wein[gar-
ten] des Panammu. Auch bestieg ich den Thron meines Vaters und
es gab Hadad in meine Hand

9. das Scepter von Hilbabah [und hielt fern Krieg und Ver-
leumdung von dem Hause meines Vaters. Und in meinen Tagen waren
Nahrungsmittel und Getränke [reichlich]

10. Und in meinen Tagen wurde eingesetzt Rp . . . ki zum Pra-
fecten von . . . mit und zum Prafecten der Zarani und für die Bem
Kefiri (wurde eingesetzt) Haham . . .

11. Hadad und El und Rakúbel und
Schemesch und Ark-Reschef. Und Ehre verliehen sie mir und (einen
Bund der) Treue schlossen sie

12. mit mir [und Opfer brachte ich] den Göttern und 𐤂𐤁 nehmen
sie aus meiner Hand. Und was bitte ich von den Göttern? 𐤂𐤁 mögen
sie mir geben

13. und Macht. Und [es hatte gebeten] Kárrul zu den Göttern
um männliche Nachkommen aber nicht gewährte Hadad männliche
Nachkommen dem [Karrul]. Da nahm er mich zum Sohne (d. h.
adoptierte mich) indem [er sagte]: Durch ihn vielleicht durch meine
Tochter

14. gewährt er (Hadad) männliche Nachkommen . . . und wenn
du bauen wirst die Stadt und errichten die Statue des Hadad, so
wird er einsetzen den Panammu, Sohn des Kárrul zum König von

15. Jadi . . . Da wird Panammu mein Sohn erfassen das
Scepter und meinen Thron besteigen und befestigen die Macht und
opfern

16. dem Hadad . . . und er wird opfern . . . ein
Opfer dem Hadad und gedenken der Schuld vor Hadad oder

17. die Seele des Panammu mit dir und du wirst
thun (verknüpfen) die Seele des Panammu mit dir . . . er wird ge-
denken die Seele des Panammu mit

18. ein Opfer . . . fehlerlos, [an dem] er Wohl-
gefallen finden wird. Er wird bitten Hadad und El und Rakúbel und
Schemesch

19. [und Reschef und sie] geben . . . und du wirst einsetzen durch meine Tochter Han'at (?)

20. gaben sie mir Nachkommen . . . [die hervorgegangen aus meinen] Lenden . . . [Wenn aber] mein Sohn fassen wird das Scepter und besteigen wird den Thron [des Königs]

21. und wird festigen die Macht und opfern [ein Opfer und gedenken der Schuld des Panammu und du wirst sagen wir wollen [widerspänstig sein]¹

22. gegen Hadad, so mögest du (Hadad) verknüpfen die Seele des Panammu mit . . . [den bösen Geistern, wie ihr Op]fer, sei sein Opfer und nicht möge er (Hadad) daran Wohlgefallen finden und was immer

23. er bitten wird möge Hadad ihm nicht gewähren. Und Hadad nicht möge er ihm geben zu essen

24. ihm vorzuenthalten fettes und mageres [Ein späterer Herrscher, der schützen wird dies Denkmal . . . , der]

25. soll fassen das Scepter in Ja'di und meinen Thron besteigen und herrschen Wenn er aber . . .] seine Hand am Schwerte oder

26. ein Krieger wird tödten (zerstören) oder in Zorn oder auf . . . oder durch seinen Bogen, oder auf seines Befehl hin

27. [oder durch seine Macht . . .] wird er befehlen (das Denkmal) zu zerstören an dem Orte der Hohlle eines wilden Thieres oder an einem Orte, wo man wilde Thiere zähmt oder an einem Orte

28. seiner Höhle befehlen wird zu verderben, beschliessen wird [zu vernichten] mein Denkmal und es stellen in die Mitte um es in Vergessenheit zu bringen (?)

29. [Wenn] sagen wird euer Bruder (zerstöre es zünde an' [. . . das Denkmal], das er gestiftet hat dem Gotte seines Vaters. Wer da sagt: er ist ein gestorbener Mann, so sage [ihm]: nicht mit frevelhaftem

¹ Mir scheint bei dieser Phrase die Stelle 27 22 23 28 und wenn ich mir entgegenhandle wörter (Levit 26, 21) vor

30. Munde sprich oder mit dem Munde von
[feindlichen] Menschen Wenn

31. Das Denkmal. Oder wenn er es mit Steinen zerschlägt und
anzündet oder wenn er die Buchstaben auskratzt] oder
wenn er seinen Namen mit Ziegelsteinen bedeckt und es anzündet,
oder wenn er es zerstört

32. an seiner Stelle und du verhüllst dein Auge mit deinem
Mantel (?) durch seinen Bogen oder durch seine Macht und auf
seinen Befehl hin,

33. oder auf seine Anreizung hin oder wenn du es zer-
störst in Zorn, oder

34. darauf schreibst oder aufstiffest einen fremden Mann es zu
zerstören

Die Inschrift zerfällt augenscheinlich in drei Theile. Der erste Abschnitt (Zeile 1 bis 13) erzählt von der Errichtung des Denkmals und der Verleihung der Herrschaft über das Land Ja'di an Panammu durch die Götter. Unter den fünf Gottheiten steht Hadad, dem das Denkmal errichtet ist, an der Spitze. Der König rühmt sich des Segens und der Fülle, deren er sich und sein Volk zu erfreuen hatten. In dem zweiten Abschnitte (Z. 13 bis 25) spricht nicht König Panammu, sondern dessen Vater Karrûl, der seinem Sohne Panammu vor seinem Tode den letzten Willen kundgibt und ihm verschiedene Wünsche ans Herz legt, darunter wohl ganz besonders die Verehrung des Gottes Hadad und die Errichtung der Statue, die er zu errichten gelobt hatte und nicht mehr ausführen konnte. Den Uebergang bilden die dunklen Zeilen 13 bis 15, und die ganze Scene erinnert lebhaft an die letztwillige Kundgebung David's, welche im zweiten Buche der Könige, Capitel 1 bis 2, geschildert wird. Der dritte Abschnitt (Zeile 25 bis 34) enthält die in den semitischen, besonders aber in den keilschriftlichen Denkmälern übliche Fluchformel gegen Jeden, der die Inschrift zerstört, von der Stelle wegschleppt, den wilden Thieren zum Zertreten hinlegt, mit Steinen zerschlägt, den Namen des Stifters auskratzt und seinen eigenen eingräbt. Es darf nicht unerwähnt bleiben,

dass die ersten Worte unserer Inschrift, wie schon v. LUSCHAN bemerkt hat, auf einer Rasiur stehen. Sollte hier eine frevelhafte Hand im Spiele gewesen sein?

Der ganze Tenor der Inschrift wie einzelne Phrasen weisen auf assyrische Vorlagen hin, und es scheint mir kein Zweifel zu sein, dass der Verfasser dieser Inschrift assyrische Denkmäler gelesen und verstanden hat.

Schon SACHAU hat darauf hingewiesen, dass der Stifter dieser Inschrift, Panammu, Sohn des Karrûl, auf dem Denkmal des Rakûbel, Sohnes des Panammu, erwähnt wird. Dieser Umstand, sowie die älteren Buchstabenformen berechtigen, die Abfassung der Inschrift auf der Hadad-Statue in den Anfang des neunten Jahrhunderts zu setzen.

Z. 1. Gleich zu Anfang treten zwei Eigennamen auf, die kaum semitische Etymologien zu haben scheinen, so fremdartig klingen die beiden Namen *Panammu* und *Karrûl* (nach der Aussprache SACHAU'S). Bei genauerer Prüfung streifen sie aber ihr fremdartiges Gewand ab und erweisen sich, so weit überhaupt etymologische Forschung massgebend ist, als echte semitische Formen.

Bei Panammu hat schon SACHAU an die Möglichkeit erinnert, dass hier ein Wechsel in den Liquidis vorliegen könnte und in der That glaube ich, dass *Panammu* von der Wurzel **נמ** abzuleiten sei und dass hier *l* vor *m* zu *n* verwandelt wurde. Ein solcher Wechsel lässt sich auf dem Gebiete Syriens auch sonst nachweisen. So heisst in Palästina ein Ort **נשן**, der heute *Sulim* genannt wird. Die berühmte **שִׁנְיָה** wird auch **שִׁלְיָה** geschrieben. Einen ähnlichen Uebergang von *l* in *n* vor *m* bietet das Nord-Arabische in **نم** für **נל** der übrigen semitischen Sprachen (auch des Sabäischen). Das wichtigste Moment für die Annahme des Wechsels der Liquidae bildet aber die in unserer Inschrift, Z. 4. vorkommende Stelle: „Und was ich von den Göttern bitte, gewähren sie mir **נשן**, den ich übersetze „und Frieden der Sättigung“. In **נשן** erkenne ich hebr. **שָׁלֵם**, aram. **שָׁלַם**, also wieder ein Wechsel von *l* in *n* vor *m*. Wir haben demnach als Grundform *palimu* anzusetzen. Die Wurzel **נלם** kommt allerdings im Hebräischen nur in dem dunklen **נִלְמֵי** vor,

findet sich aber im Syrischen, erweist sich somit als eine gute nord-semitische Wurzel. Was die Form betrifft, so halte ich *Palāmā* für einen Stat. absolutus von einer Form פלמא ¹ und vergleiche damit die Eigennamen פלמי und פלמי , die wahrscheinlich in gleicher Weise zu beurtheilen sind. Davon vollständig zu trennen sind aber die nabatäischen und palmyrenischen Namen (פלמי , פלמי etc.), wo das *ū* nur die arabische Nuntation wiedergibt.

Noch fremdartiger klingt der Name *Karral*, dessen Aussprache freilich kaum richtig ist. Eine Wurzel קרל ist im Semitischen bis jetzt unerhört und man darf annehmen, dass *l* hier für *n* steht. Ein Eigennamen קרל wäre aber gut semitisch. Noch eine andere Möglichkeit möchte ich ins Auge fassen. Bekanntlich kommen im Hebräischen eine kleine Anzahl von Nomina mit dem Bildungsbuchstaben ק vor. Hierher gehören קרב , קרב , קרב , קרב , קרב . In allen diesen Wörtern tritt ein *r* in der Wurzel auf, nur in קרב findet sich ק als Ansatz, ohne dass ein *r* vorangeht. Wir haben sogar ein Beispiel von einer radix mediae geminatae קרב , Brennessel (von קרב). Nach dieser Analogie kann also *karrāl* gelesen und gedeutet werden.

In der ersten Zeile ist mir die letzte Gruppe קרב zweifelhaft. Es ist wahrscheinlich קרב abzuthemen und 'Herr des Wassers' zu übersetzen. Man könnte freilich auch annehmen, dass es den Ort, wo Panammu die Statue des Hadad aufgestellt hatte, bezeichnet, also: 'in meinem קרב ' und hebr. קרב , 'porticus' vergleichen, aber es scheint mir wenig glaubhaft, dass auf der Statue der Ort, wo sie aufgestellt worden ist, angegeben wurde. Durch ihre Existenz zeigt sie den Standort deutlich genug. Noch eine dritte Erklärung ist zulässig: קרב ist von der Wurzel קרב abzuleiten und 'in meiner Jugend' zu übersetzen.

Z. 2. קרב עמי אררי , 'Es standen mir bei und . . .'. Von dem dritten Worte der Zeile sind nur die Buchstaben קרב sicher; nach dem vorausgehenden קרב darf man hier ein Perf. eines Verbums in der 3. p. plur. erwarten.

¹ Vgl. die biblische n. pr. m. פלמי und פלמי .

Z. 3. פָּנִי ist zusammengesetzt aus פָּנָא und was immer¹, ähnlich פָּנִי in der folgenden Zeile und Z. 22. Auf יִי (Z. 4) folgt Imperf. (אִשְׁאֵל), ebenso auf יִי (Z. 22) יִשְׁאֵל . Man muss daher das folgende אִי als 1. pers. des Imperf. ansehen.

Z. 4. Den Schluss der Zeile lese ich im Anschluss an die hebräische Transscription שָׁנָה יְרֵי „Friede der Sättigung“, indem ich ersteres mit שָׁלֵם , שָׁלָם zusammenstelle und letzteres für Stat. absolut, von יִיטָא (יִיטָא) halte.¹

Z. 5—6. יַעֲרִי ist plur. = hebr. שְׁעָרִים , ebenso חֲנִי = חֲנִים und שָׁמִי = שָׁמִים , „Knoblauch“ (arab. كُوف , aram. ܟܘܢܐ). Palästina und wohl auch Nordsyrien ist reich an Allium-Arten. Die Annahme einer Adjectivendung ist wenig wahrscheinlich, wenngleich das Geschlecht von אִרְעָא (m.) nicht dagegen sprechen würde.

Z. 7. $\text{יַעֲרִי אֶרֶץ יִרְמָה}$. Die Phrase soll wohl wie das biblische אֵרֶץ יְרֵמָה den friedlichen Zustand des Landes ausdrücken, wo jeder seiner Arbeit nachgehen kann. Für אֶרֶץ יִרְמָה ist im Hebräischen עֲרֵם יִרְמָה gebräuchlich.

Z. 8 ist vielleicht zu ergänzen: $\text{שָׁם יֵשְׁבוּ יַעֲרִי אֶרֶץ יִרְמָה}$, dort sitz[en sie und bearbeiten Acker und Weingärten].

Z. 9 ergänze ich $\text{חֲנִי חֲלֹבְנָה . . . אֶרֶץ יִרְמָה}$.

Z. 10. Trotzdem, dass nur wenige Buchstaben zerstört oder unsicher sind, bleibt der Sinn dieser Zeile sehr dunkel und ich wage nur mit aller Reserve die Vermuthung auszusprechen, dass hier die Rede ist von Praefecten des Königs (נְצִיבִים), die in den eroberten Districten eingesetzt worden sind. Ich übersetze daher: „Und in meinen Tagen wurde eingesetzt Rp . . . ki, zum Praefecten von . . . mit und zum Praefecten der Zarari, und für die Beni Kefiri Hājam.“ Vielleicht hatten diese Praefecten für die königliche Tafel zu sorgen, wie die zwölf נְצִיבִים des Salomo, die 1 Könige, Cap. 4 mit Namen und District aufgezählt werden. Zur Erklärung sei nur noch hinzugefügt,

¹ Nach meinem allerdings nicht sehr scharfen Abklatsche, halte ich die Lesung יִי für möglich; dann musste man „Jahre der Sättigung“ übersetzen und hebr. שָׁנֵי הַשָּׂבַע (Gen. 41, 30 ff.) vergleichen. Ein יִי bietet jedoch auf Facsimile und Umschrift שָׁנָה .

dass נָמַר möglicher Weise = נָמַרְי sein kann. Für נָמַר der Umschrift lese ich נָמַרְי und erkenne darin denselben District, den Tiglatpileser nach der Barrakub-Inschrift Z. 10 dem Panammu geschenkt hat.¹

Z. 11 ist wahrscheinlich $\text{לִי יָמִינִי נָמַרְי}$ zu lesen: „und Ansehen (Ehre) verliehen sie mir“. נָמַרְי ist Stat. absolutus von נָמַר . Die Lesung נָמַרְי halte ich für besser als נָמַר des Facsimile, wo übrigens das ר nicht sehr scharf markirt ist, weil die 3. pers. fem. sing. in den Inschriften auf ר auslautet und eine Niphalbildung ohne Noth nicht vorausgesetzt werden darf.²

Z. 12. $\text{יָמִינִי יָמִינִי מִן אֶשְׁמֵל מִן אֶשְׁמֵל מִן אֶשְׁמֵל}$. Das Verständniss dieser Stelle hängt ab vom Verständniss des Wörtchens מִן , das eine wahre crux in den Inschriften von Sendschirli bildet. Schon auf der Inschrift des Bar-Raküb (Panammu-Statue) kommt das Wörtchen an drei Stellen vor und zwar, wie es scheint, jedesmal in einer anderen Bedeutung:

P. Z. 4: $\text{יָמִינִי מִן מִלְּא מִסְּרִי}$ „und mit dem Rest des Geschlechtes, den männlichen Nachkommen, füllte er die Kerker“;

P. Z. 10: $\text{שָׁם מִן בְּעִלִּי כִפְרִי}$ „fügte er (Tiglatpileser) das Stadtgebiet der Kefiri [an das Land meines Vaters]“;

P. Z. 16: $\text{יָם מִן אֲבִי פָנִי}$ „dann starb mein Vater Panammu“.

Denselben Spuk treibt nun dieses Wörtchen auch in unserer Inschrift. Es findet sich auch wiederholt Z. 13 und 14 und scheint bald „männliche Nachkommen“, bald „Stadt“ zu bedeuten. In Z. 26 steht es in dunklem Zusammenhang, dagegen bedeutet es wieder Z. 29 „todt“.

¹ Der Abklatsch scheint meine Lesung zu bestätigen.

² Auf dem Abklatsch scheint mir allerdings die Spur eines ר zu sein, also doch נָמַרְי .

³ ERICSE hat in der Umschrift שָׁם אֶשְׁמֵל für שָׁם אֶשְׁמֵל des Facsimile. Die Lesung des Facsimile scheint vom Abklatsche bestätigt zu werden. שָׁם in dieser Zeile ist vielleicht „Gabe“ zu übersetzen und aus שָׁם verkürzt. Für שָׁם der ERICSE'schen Umschrift lese ich שָׁם , was auf dem Facsimile und dem Abklatsch wirklich zu stehen scheint.

Unter diesen Verhältnissen wird man das Schwanken des Uebersetzers begreifen, aber trotzdem scheint mir „männliche Nachkommen“ an unserer Stelle am Besten zu passen.

Während von Z. 1 bis Anfang Z. 13 der Gründer der Inschrift, König Panammu, in der ersten Person spricht, redet im zweiten Abschnitte (Z. 13–25) eine andere Persönlichkeit in erster Person und Panammu wird als dritte Person behandelt. Da diese Persönlichkeit wiederholt sagt: „Panamumu, mein Sohn, wird das Scepter ergreifen und auf meinem Thron sitzen etc.“, so muss der Sprechende Kārriūl, der Vater des Panammu sein, dessen Name gleich am Anfange der Z. 13 auftaucht. Oefters kommt in der Rede des Königs auch eine Anrede in zweiter Person vor: „Du machst die Seele des Panammu mit dir.“ Diese Anrede kann nur an den Gott Hadad gerichtet sein, dem die Statue errichtet worden ist. Halten wir alle diese Momente zusammen, so ergibt sich daraus, dass der Stifter der Inschrift im zweiten Abschnitt derselben von seinem Vater Kārriūl erzählt und ihn dann in der Oratio directa sprechen lässt.

Die Anrede selbst zerfällt in zwei Theile, und enthält im ersten Theile den Segen des Vaters an seinen Sohn, wenn er dessen Gelübde und Wünsche erfüllen wird, und in der zweiten Hälfte den Fluch des Vaters, wenn der Sohn dessen Gelübde und Wünsche nicht erfüllen wird. Die Zweitheilung geht hervor aus der fast parallelen Ausdrucksweise beider Theile, die sich gegen Ende nur durch Bejahung oder Verneinung unterscheiden. Ich setze beide Theile vergleichungsweise hierher:

A	B
(15) פנממי בני יאחזו (חטור) ייטב	(20) [פנממי] בני יאחזו חטור ייטב
על משב המלך 21 ייסעד אבדו ייביתו	על משב המלך 21 ייסעד אבדו ייביתו
(16) חרד . . ייובת . זבח חרד	(16) חרד . . ייובת . זבח חרד
ייזכר אשם חרד אי (17)	(22) ייזכר אשם פנמי
נכש פנמי עמך תשותי נכש	עם חרד יתשתי נכש פנמו עם
פנמי עמך יזכר נכש פנמי	נכש פנמי עמך יזכר נכש פנמי
(18) זבח זא תמם . (ירקן) כה	זבח זא תמם . (ירקן) כה
שאל חרד יאל ייבכאל יישמש (19) ייתן	שאל חרד יאל ייבכאל יישמש (19) ייתן
	זמן (23) יישאל אל יתן לה חרד

«15» Und Panammu mein Sohn wird halten das Scepter und sitzen auf meinem Throne und wird festigen die Macht und Opfer darbringen «16» dem Hadad und opfern ein Opfer dem Hadad und gedenken der Schuld (vor) Hadad, oder . . . die Seele des Panammu mit dir und du wirst machen (?) die Seele des Panammu mit dir . . . er wird gedenken die Seele des Panammu «18» . . . ein fehlerloses Opfer, . . . daran er Wohlgefallen finden wird. Er bat Hadad und El und Rakîbel und Schemesch «19» sie gewähren

«20» Und Panammu mein Sohn wird halten das Scepter und sitzen auf den Thron des Königs . . . und wird festigen die Macht und Opfer darbringen [dem Hadad und opfern ein Opfer dem Hadad «27» und gedenken der Schuld des Panammu mit Hadad und du wirst machen die Seele des Panammu mit sein Opfer, und nicht soll er Wohlgefallen finden daran und was er erleben wird, nicht soll es ihm gewähren Hadad.

Was für Bedingungen Kârûl an die Uebernahme des Thrones von Seiten Panammu's geknüpft und auf deren Erfüllung er den Segen gesetzt, dagegen aber für den Fall der Nichterfüllung den Fluch angedroht hat, ist schwer zu ermitteln: da gerade Z. 19, welche zwischen beiden Theilen des Testaments Kârûl's steht, zerstört und dunkel ist. Dagegen glaube ich jetzt den Sinn der Zeilen 13 und 14, die den Uebergang vom ersten zum zweiten Abschnitt bilden und die lange jedem Versuch einer Entzifferung Widerstand leisteten, mit einiger Sicherheit feststellen zu können. Ich lese und ergänze die Stelle also:

Z. 13—14. יִשְׁאַל קָרְל אֱלֹהֵי מַת פֶּלֶא נָתַן הָדָד מֵת לְקָרְל יָיָא חֲזָנִי לִבְנָא נָתַן מַת (14) לִבְנָתִי. Hierzu muss ich einige erläuternde Bemerkungen machen. Wenn man in der Inschrift wiederholt die Correspondenz von שאל und נתן ‚bitten‘ und ‚gewähren‘ betrachtet (Z. 4, 12, 18—19 und 23), so wird die Ergänzung יִשְׁאַל,¹ wo der Stein eine Lücke aufweist, vollkommen gerechtfertigt erscheinen. ‚Kârûl bittet also מת und Hadad gewährte nicht מת.‘ Nun haben wir schon oben מת

¹ Euting hat in der Umschrift . . . ש. Das ש kann in der alten Schrift sehr wohl als Kopf des ש erscheinen.

als männliche Nachkommen kennen gelernt und es ergibt sich also der Sinn, dass K̄arrūl die Götter um männliche Nachkommen gebeten, dass aber Hadad ihm keine gewährt habe. Daraus folgt die Lesung der zweiten unleserlichen Gruppe 𐤏𐤋𐤍𐤏, wofür die Euting'sche Umschrift 𐤏𐤋𐤍𐤏 hat. Da wir aber aus der Inschrift wissen, dass K̄arrūl seinen Sohn Panammu zum Nachfolger einsetzte, so tritt ein Widerspruch auf, der nur durch die Annahme beseitigt werden kann, dass Panammu nicht ein directer männlicher Nachkomme K̄arrūls gewesen sei, sondern wahrscheinlich ein Anverwandter, der von ihm adoptirt worden ist. Diese Annahme wird bestätigt durch das darauffolgende 𐤏𐤋𐤍𐤏 𐤏𐤋𐤍𐤏¹, „und er nahm mich zum Sohne“ (von 𐤏𐤋𐤍𐤏 „nehmen“ und 𐤏𐤋 Stat. emph. von 𐤏𐤋). Ich übersetze demnach die Stelle:

„Und es [flehte] K̄arrūl zu den Göttern um männliche Nachkommen, aber nicht gewährte Hadad männliche Nachkommen dem [K̄arrūl]. Da nahm er mich zum Sohne (d. h. adoptirte mich) [indem er sagte] durch ihn vielleicht durch meine Tochter gewährt er (Hadad) männliche Nachkommen.“²

Z. 14 lese und ergänze ich zum Theil im Anschluss an das Facsimile, welches stark von der Umschrift abweicht: 𐤏𐤋𐤍𐤏 𐤏𐤋𐤍𐤏.³ Der Sinn der Stelle scheint zu sein: „[und er sprach: ich habe dich adoptirt] als Sohn, wenn du die Stadt aufbauen und errichten wirst ein Denkmal des Hadad . . . so wird er (Hadad) bestätigen den Panammu, Sohn des K̄arrūl, zum König von Ja'di.“

Die folgenden Zeilen 15 und 16 sind an den lesbaren Stellen deutlich und an den nicht lesbaren wage ich keine Ergänzungen vorzuschlagen.⁴

¹ Euting hat 𐤏𐤋𐤍𐤏. Anstatt des zweifelhaften 𐤏𐤋𐤍𐤏 schlage ich 𐤏𐤋𐤍𐤏 vor.

² Ich bin mir der Gewagtheit dieser Interpretation voll bewusst und will deswegen auch eine zweite Möglichkeit nicht unerwähnt lassen. Das Wort 𐤏𐤋 kann, wie wir gesehen haben, auch „Stadt“ bedeuten (assy. *mīn*, aram. 𐤏𐤋) und 𐤏𐤋 Inf. von 𐤏𐤋 „bauen“ sein.

³ Der Abklatsch widerspricht dieser Lesung nicht.

⁴ Nur scheint mir 𐤏𐤋𐤍𐤏 bei Euting verschrieben für 𐤏𐤋𐤍𐤏. Wenn das : sicher ist, was ich nach meinem Abklatsche nicht beurtheilen kann, müsste man 𐤏𐤋𐤍𐤏 lesen = 𐤏𐤋𐤍𐤏 (wieder 𐤏𐤋 für 𐤏𐤋). Einen passenden Sinn wüsste ich aber nicht vorzuschlagen.

Z. 17 bietet die Phrase *יִהְיֶה נַפְשִׁי עִמָּךְ*, die auch Z. 22 sich wiederholt, nur dass dort nach *עִמָּךְ* vielleicht ein anderes Wort steht. Ich übersetze sie: „und du verbindest (verwebst) die Seele des Panammu mit dir“. Dem Sinne nach vergleiche ich I Sam. 25, 29: *יִהְיֶה נַפְשִׁי אֲדָמָה בְּצִדְדָּהּ כִּי־אֵלֶּיךָ יָאֵר נַפְשִׁי אִי־בְךָ יִקְלַעְנָה בְּתוֹךְ כָּף הַקֶּלַע*, „und das Leben meines Herrn möge eingebunden sein im Bündel der Lebenden mit Jehova, deinem Gotte, und die Seele deines Feindes möge er fortschleudern in der Pfanne des Schleuders“. Zu *שָׁתִי* vergleiche ich hebr. *שָׁתִי*, „Anzug des Gewebes“, arab. *سَاتِي*, syr. *ܣܬܝܐ*, „weben“.

Z. 18. Interessant ist die Phrase *וְכִתְבָּהּ . . . יִי־רָקִי בָּהּ*, der Z. 22 *וְכִתְבָּהּ* *וְאֵל־יִי־רָקִי בָּהּ* entspricht. Dass hier von einem Wohlgefallenfinden am Opfer die Rede ist, wird Niemand bezweifeln. Man denkt sofort an hebräische Wendungen wie *יִכְנֶה רֵבִית יִרְצָה בִּי* (Hag. 1, 5) oder *הִרְצָה ה'* Thr. 6, 7, und ich brauche wohl kaum zu sagen, dass die Wurzel *רָקִי* mit dem hebr. *רָצָה*, arab. *رَضِيَ* identisch ist, wofür die aramäischen Dialecte sonst *רַעִי* haben. Die Radix *רָקִי* ist ein höchst lehrreiches Gegenstück zu *ارضى*, *ارضى*, *ارضى*, *ارضى*, *مِيقَا* und *مِيقَا*.

Der dritte Abschnitt der Inschrift, die sogenannte Fluchformel, scheint gegen Ende der Zeile 24 zu beginnen. Sie wird am Anfang durch die häufige Wiederkehr des Wörtchens *אִי* „oder“ und später durch die Wiederholung des Wörtchens *אִי* „wenn“, welches in diesem Zusammenhang wie im Assyrischen den Sinn von „oder“ hat, gekennzeichnet.

Solche Fluchformeln sind in fast allen alten semitischen Inschriften üblich. Ansätze finden sich z. B. in der Inschrift von Byblos wie in der Sarkophaginschrift Aschmonazar's von Sidon. Sehr ausführliche Fluchformeln bieten die sabäischen Denkmäler. Auch die grosse Inschrift von Teimā hat eine richtige Fluchformel. Am ausgebildetensten treten uns aber solche Formeln auf den babylonischen und assyrischen Inschriften entgegen. Besonders weitläufig sind die

Ebenso scheint Z. 16 *יִי־רָקִי* für *יִי־רָקִי* verschrieben zu sein. Letzteres glaube ich noch auf dem Abklatsche zu erkennen

Formeln auf den Kaufverträgen, die auf Steinen oder Thontäfelchen erhalten sind. Da werden Segenssprüche gesendet demjenigen, der den Vertrag einhält und der Fluch aller Götter angerufen gegen jeden, der den Vertrag bricht. Es sind wahre Musterkarten von Flucharten, Plagen und Krankheiten, die als Strafe aufgezählt werden für den Vertragbrüchigen. Dass die Flüche zahlreicher sind als die Segnungen, versteht sich von selbst. Die Güter des Lebens lassen sich in wenigen Worten zusammenfassen, die Unglücksfälle sind so verschieden und mannigfach wie die Wechselfälle des Schicksals.

Dieses Fluchformelwesen, welches einen integrirenden Bestandtheil der Verträge und Bündnisse bildet, lässt zwei Abschnitte des Pentateuch's, ich meine Leviticus Cap. 26 und Deuter. Cap. 27 und 28, in einem ganz besonderen Lichte erscheinen. Beide Abschnitte bilden den Schluss von Gesetzessammlungen, und während der erste mit den Worten schliesst: 'Dies sind die Gesetze, Verordnungen und Lehren, welche festgesetzt hat Jehowa zwischen sich und den Söhnen Israels auf dem Berge Sinai durch die Hand Moses,' endigt der zweite Abschnitt also: 'Dieses sind die Worte des Bündnisses, welches geboten hatte Jehowa dem Moses zu schliessen mit den Söhnen Israels im Lande Mo'ab, ausser dem Bunde, den er mit ihnen in Chorab geschlossen hatte.'

Man begreift, dass bei der Wichtigkeit des Vertrages, der zwischen einem Volke und seinem Gotte geschlossen wird, auch entsprechende Segen- und Fluchformeln vorhanden sein müssen.

Ausser auf Verträgen finden sich solche Formeln auf Banten und Denkmälern, welche die babylonischen und assyrischen Könige als Zeichen ihrer Macht und zur Verherrlichung ihres Ruhmes gesetzt haben. Sie sind bald kurz, bald aber von einer Ausführlichkeit und Detaillirung, die für die Geschichte solcher Denkmäler von höchstem Interesse ist. Je wechselvoller das Schicksal der Könige und je mannigfaltiger die Art und die Mittel der Zerstörung waren, um so genauer musste der königliche Stifter gegen solche Vernichter seines Ruhmes sich verwahren. Ich gebe hier ein Stück aus der Fluchformel des Monoliths Assurnasirpals (865—860 v. Ch.) und zwar den ersten

Theil, der die Segensprüche enthält, nur in Uebersetzung, den zweiten Theil aber, der die verschiedenen Möglichkeiten der Zerstörung aufzählt, in Umschrift und Uebersetzung (nach der *Keilschriftlichen Bibliothek* I, 120 n. 121), weil die genaue Kenntniss der Phraseologie das Verständniss und den Zusammenhang des letzten Abschnittes unserer Inschrift sehr erleichtern wird:

„Wer gemäss dieser meiner Inschrift (46) handelt und den Wortlaut meiner Schrift (47) nicht ändert, dessen Herrschaft mögen Ašur und Bel (48), die grossen Götter, die mein Königthum gross gemacht haben (49), in der Gesamtheit der Länder gross machen, (50) mit meiner machtvollen Gewalt und Herrlichkeit (51) ihn begaben, das Land der vier Weltgegenden (51) unter sein Scepter stellen, Fruchtbarkeit (53), Fülle und Reichthum in seinem Lande (54) begründen.“

- Ša ki-i pi-i nu-ša-ri-a
 (55) an-ni-i la i-pa-šu tu-mi-it
 (56) [ša?] šit-ri-ia u-ši-nu-u šal-mu
 (57) šu-a-tu i'a-ba-tu-ma
 (58) u-šum-sa-hu ina piš-ša-ti i-ka-ta nu-su
 (59) ina i-pi-ri i-ka-bi-ru-ša ina išē'i
 (60) išarap-su ina nā i-na-du-su a-na
 (61) ki-bi-š u-ma-mi u mi-ti-ik
 (62) bu-u-ti i-ša-ok-ka-nu-ša ta-mi-it
 (63) šit-ri-ia ma-ma-na-ti a-na a-ma-ri
 (64) u ša-si-i i-ka-lu-nu u ina pa-an
 (65) mu-sarī-ia man-ma ki-i la-ma-a-ri
 (66) u la ša-si-i i-pa-ar-ri-ku
 (67) aš-šum iz-zi-ir-ti-ši-na-ti-na
 (68) na-ak-ra a-ha-a a-ia-a-ba lim-na
 (69) lu hit ki-li lu a-mi-lu-ta
 (70) šit-kin na-pi-ši-ti u-nu-ru-ma
 (71) u-ša-ha-zu i-pa-pi-tu i-ša-ap-pi-ru
 (72) pi-šu a-na a-ha-ti uš-ti-in-nu-u
 (73) a-na hul-lu-uk šal-mi-ia
 (74) an-ni-i u ta-mi-ti a-na šu-un-ni-i
 (75) u-zu-un-šu i-ša-ka-nu-ma lib-ba-šu

Wer gemäss dieser meiner Namensschrift nicht handelt und den Wortlaut meiner Schrift ändert, jenes Bild vernichtet und fortschleppen lässt, unter Anstrich(?) es verbirgt, in der Erde es vergräbt, mit Feuer es verbrennt, ins Wasser es versenkt, dem Treten der Thiere und Darüberschreiten des Viehes es ansetzt, den Inhalt meiner Schrift den Leuten zu sehen und zu lesen verwehrt und vor meiner Namensschrift irgend einen, damit er nicht sehe und nicht lese, hindert, zu solchen böshafter Handlungen einen andern Gegner, einen bösen Feind, sei es von der Dienerschaft(?), sei es von den Sklaven, ein Geschöpf seiner selbst entbietet, beordert, ruft(?) und flüsternd nennt(?), seines Munde (Rede) bei Seite ändert, dieses mein Bild zu zerstören, den Wortlaut (meiner Schrift) zu ändern seinen Sinn richtet und sein Herz

- (76) *i-ma-al-li-ku-su u lu-u (amīlu) a-ba* beräth. und wer, wenn ein Beamter
 (77) *lu (amīlu) gaššu lu-u ma-am-ma ša-nu-u* und Offizier oder irgend ein anderer:
 (78) *šalmu šu-a-tu hul-li-ik ša pi-i-su* ,Vernichte diese Statue, die nach seinem Befehle
 (79) *la i-pa-ši i-ka-ab-ba-aš-su* nicht ist: zu ihm spricht
 (80) *u ša pi-i-su i-ši-im-mu u ša man-ma* und er auf dessen Mundes (Rede) hört, oder wer immer
 (81) *a-mat limut-ti i-ka-sa-su-ma a-na ip-ši-ti-a* einen bösen Befehl ausdeutet und wider meine Werke
 (82) *u šalmi-ia u-ma-ru a-na-ku* und mein Bild giebt, indem er sagt: ich
 (83) *la i-di i-ka-ab-bu-u lu ina šarrūt-ti* kenne (ihm) nicht, man hat wohl während seiner Regierung
 (84) *pa-ni-šu a-na šalam-tu i-ša-ka-nu-ma* ihn zu einer Leiche gemacht (ermordet),
 (85) *šalam-šu u-a-ab-tu-ma* sein Bild vernichtet und
 (86) *uh-har-ra-am-ma-tu a-mat-tu šu pi-i-su* zu Grunde gerichtet, das Wort seines Mundes
 (87) *ušt-ti-in-na-a u ana šalmi-a* ist verändert¹ und wer wider dies mein Bild
 (88) *šu-a-tu li-im-ni-ti il-ti-u.* Böses beabsichtigt

Nachdem ich dies vorangeschickt, gehe ich an die Commentirung des letzten Abschnittes der Inschrift. Das zerstörte Ende der Z. 24 hat etwa gelautet: [Wer gemäss dieser Inschrift handelt und dieses Denkmal schützt] (25), der möge halten das Scepter in Ja'di und möge auf meinem Throne sitzen und regieren Ich mache besonders aufmerksam auf die Aehnlichkeit der Phrasen: *ina (išu) KI-šu lu-šat-limu* [die Götter mögen das Land] unter sein Scepter stellen' und dem יאדו השטר יאדו unserer Inschrift.

Ende Z. 25 beginnt der zweite Absatz der Schlussformel, der die verschiedenen Möglichkeiten der Zerstörung und Entweihung des Denkmals aufzählt, wie dies auch äusserlich durch die Wiederholung des Wörtchens או ,oder' zu erkennen ist.¹

Z. 26. סאל (mit ursprünglichem ס!) ist im Semitischen sonst nicht nachweisbar. Ich vermunthe daher wieder einen Wechsel der Liquidae und vergleiche die Radix סאן und ganz besonders Jes. 9, 4 כל סאן סאן ברעש ,ein jeder (schwer mit Nägeln beschlagene) Schuh eines mit Gedröhn auftretenden (Soldaten)'. Vgl. DILLMANN zur Stelle.

¹ Nachbildungen von assyrischen Schlussformeln finden sich auch in den Van-inschriften. Vgl. meine *Kreinschrift von Aschrūt-Darga*, S. 23 ff.

Z. 27. $\text{אִתָּה יִישׁ שָׁחַת}$ wiederholt sich in der folgenden Zeile und ist vielleicht auch Z. 33 zu ergänzen. Zu יִישׁ vergleiche ich hebräisch und aramäisch יָשַׁע ‚vermögen, Vollmacht haben‘ und יָשַׁע (= אִישׁ) ‚bevollmächtigen‘. Im Schluss der Zeile erkenne ich eine ähnliche Phrase wie in Asurnasupal Z. 61 und 62: (‚Wer jenes Bild) dem Treten der Thiere und Darüberschreiten des Viehes aussetzt‘ und übersetze die Stelle also: ‚Wenn [ein Nachfolger] befohlen wird zu zerstören (diese Statue) an dem Orte einer Höhle eines reissenden Thieres (damit es darüber schreite) oder an einem Orte, wo man ein wildes Thier zählt, oder an dem Orte (28) seiner Höhle . . . Für אִישׁ bei EUNG lese ich mit ziemlicher Sicherheit בְּאֵשׁ .¹ Das zweifelhafte ר kann sehr wohl ein ב sein und das י ist in dem Facsimile ganz verwischt. Dass meine Lesung richtig ist, beweisen die folgenden אִישׁ בְּאֵשׁ . Die Buchstaben-Gruppe הַרְרִי theile ich ab in רִי הַר und vergleiche zu ersterem hebr. הַר (arab. حَرَج assyr. huru) ‚Höhle‘ und besonders ‚Höhle der wilden Thiere‘ (Nahûm 2, 13).

Die Gruppe $\text{הַרְרִי בְּחַיִּים}$ lese ich $\text{הַרְרִי בְּחַיִּים}$. Wenn die Lesart הַרְרִי richtig ist, müsste man arab. حزام حرم vergleichen, was aber keinen befriedigenden Sinn giebt. Auf dem Facsimile von EUNG ist das Zeichen für ר sehr undeutlich und ich vermuthete dass ט gestanden hat.² Wir haben also חַטְּמִי (arab. حُطْم) ‚bündigen, bezähmen‘ zu lesen. Im Hebräischen findet sich das Verbum nur Jes. 48, 9 ($\text{אֶחְטֵם לְךָ יְאֻחִי}$) ‚Ich bezähme für dich (meinen Zorn)‘. Sollte חַטְּמִי הַר nicht eine missverständliche Uebersetzung von *kibis umami* sein, indem dem nordsyrischen Uebersetzer hebr.-aram. בִּכְשׁ ‚bündigen, zähmen‘ vorschwebte?

Z. 28. $\text{יִישׁ שָׁחַת יִמְחַד אֶת־הַדִּבְרֵי הַרְרִי}$ ‚er befiehlt zu vernichten, beschliesst [zu zerstören?] mein Denkmal‘, wobei ich יִמְחַד für das sinnlose und unmögliche יִמְחַד lese. Vgl. ausser Asurnasirpal Z. 73—76 auch Merodach-Baladan 1, Z. 22 (*Keilschr. Bibl.* m, 1, S. 192): *ana ha-pi-i*

¹ Diese Lesung scheint vom Abklatsche bestätigt zu werden. Von dem darauffolgenden הַרְרִי sehe ich auf meinem Abklatsche nur eine leise Spur des ר ; dagegen ist הַר sehr deutlich zu erkennen.

² Der Abklatsch spricht nicht dagegen. Die Weglassung von ר in חַטְּמִי kann auch graphisch erklärt werden.

nara-a šu-a-tu i-šak-ka-nu uzna-šu d. h. ‚wenn er jene Tafel zu zer-
schlagen beschliesst‘.

und stellt es in die Mitte‘. Wenn mich nicht Alles
täuscht, steckt in diesem יתה das aram. ית (hebr. את, etc., phön. את),
indem einerseits aram. ית phön. את andererseits ית hebr. את zusammen-
gehören. Das darauffolgende מנשח scheint Ethpaal von נשח ‚vergessen‘
zu sein.¹

Z. 29. יאמר אחיכם השחת. ‚es sagt euer Bruder: zerstöre.‘² Sehr be-
achtenswerth ist das Suffix 2. p. pl. ם für בן, בן. Von den 3. p. pl.
haben wir verschiedene Beispiele im Aramäischen. So findet sich bei
Ezra vereinzelt אלהים (6, 16) und אלהים (5, 10) etc. ebenso in
ägypt.-aramäisch: אלהים, בניהם etc. (*Corp. Ins. Sem.* n. Band 1. S. 150).
Die nabatäischen Inschriften haben ausnahmslos הם (vgl. NOLDEKE in
ERTING, *Nabatäische Inschriften* S. 77). Ein Suffix ם für בן, בן findet
sich auch Ezra 7, 17: בית אלהים

ייה לאלה אנה übersetze ich vermuthungsweise, ‚(das) er grün-
dete (stiftete) dem Gotte seines Vaters‘, indem ich zu ייה hebräisch
יה heranziehe, insbesondere an der charakteristischen Stelle יהה
הנה, siehe diesen Haufen und diese
Steinsäule, die ich errichtet habe (als Zeichen) zwischen mir und dir‘
(Gen. 31, 51).

Das Wörtchen משה ist vielleicht zusammengesetzt aus מה ש. Die
Stelle: משה אנה ה אש מה, ‚wer da sagt: er ist ein todter Mensch‘
kann sich beziehen auf den Gott Hadad und es würde dann heissen:
‚Dies ist nicht die Statue eines Gottes, sondern eines todten Menschen,‘
kann aber auch auf den König sich bezogen haben. Die Phrase erinnert
an Asurnasirpal Z. 80 ff: ‚Und wer immer einen bösen Befehl ausdenkt
und wider meine Werke giebt, indem er sagt: ich kenne ihn nicht,
--- --‘

¹ Das Ganze scheint dem assyr. *ina asar la anari isakkanu* zu entsprechen,
‚wer es an einen dunklen Ort stellt‘, d. h. an eine Stelle, die nicht zugänglich
ist, und es so der Vergessenheit anheim fallen lässt

² Das folgende ית ist vielleicht ית zu ergänzen und ‚zündet an‘ zu über-
setzen Vgl. ית, Z. 31.

³ So ERTING. Auf dem Abklatsche erkenne ich nur mit Sicherheit das י. Sollte
nicht ית zu lesen sein?

man hat wohl während seiner eigenen Regierung ihn getödtet etc.

אמר אל כנס יי אמר so sagst du darauf: sprich nicht mit frevelhaftem Munde. Characteristisch ist das Perfectum im Nachsatz כנס = כנס bedarf keiner weiteren Erläuterung, ebenso wenig יי = יי. Auffällig bleibt nur אמר nach אל. Man würde Jussiv אמר erwarten. Vielleicht ist es jedoch = אמר wie אמר oben Z. 3.

Z. 30. קם עני איך לה kann übersetzt werden: „Mein Auge ist starr oder trüb ich kann also das Denkmal nicht sehen

יח מוה אש צי möchte man übersetzen „durch den Mund feindlicher Menschen“, aber dem hebr. צי entspricht arab. *ṣa*, im Dialecte unserer Inschrift müsste es also קי lauten, wesshalb ich צי vorderhand unübersetzt lasse.¹

In der Gruppe יח מוה אש צי erkenne ich mit Bestimmtheit יח, ein darauffolgendes Verbum und dann das schon wiederholt vorgekommene אש. Dass hier wirklich יח vorliegt, beweist in der folgenden Zeile מוה אש, dann מוה אש und יח אש. Schon die Anwendung von יח in diesen Zusammenhang weist auf eine assyrische Vorlage hin, wo *lu* gerade in den Schlussformeln in gleicher Verbindung äusserst häufig ist.

יח אש, der Sohn seines Nachfolgers, kann, dem assyr. *rubu arku* irgend ein später Fürst entsprechend, einen späteren Nachfolger bezeichnen.

Z. 31. יח אש ist Stat. absol. von יח אש „Denkmal“.

Die folgende Phrase יח אש יח אש, „und wenn er es mit Steinen zerschlägt und anzündet“ ist äusserst charakteristisch. Sie ist es, die mich zuerst auf den Gedanken gebracht hat, in den letzten Zeilen der Inschrift eine Fluchformel zu erkennen. Die Auflösung der Gruppe יח אש braucht keine weitere Begründung, die Uebersetzung von

¹ Nach dem Abklatsche ist jedoch die Lesung קי nicht ausgeschlossen. Die Lesung קי יי des Facsimile scheint mir besser als קי יי der Umschrift zu sein. Der Abklatsch lässt mich hier wie so oft im Stiche

² Die Lesung יי für יי der Umschrift, die ich gleich vermuthete, bestätigt jetzt der Abklatsch.

כחש kann nach dem hebr. כָּחַשׁ aram. כַּחַשׁ nicht bezweifelt werden. Die Auffassung wird durch das folgende באבני aufs energischste unterstützt. Nehmen wir nun dazu die assyrische Phrase Merodach-Baladan n, (*Keilschr.-Bibl.* m, 1. S. 192) Z. 29 ff:

ina isāti isrupu-u 30 ina abni u-pa-sa-su.

„(Wer das Denkmal mit Feuer verbrennt, mit Steinen zerschlägt“ wofür an anderer Stelle *ina abni ubbatu* in gleichem Sinne vorkommt, so kann über die Identität der Phrasen kein Zweifel obwalten. Zur grösseren Sicherheit folgt aber noch יִהַר „und er zündet es mit Feuer (נֶהָר) an,“ genau dem *ina isāti isrupu* entsprechend.

Nach einer Lücke folgen bei Euting die Worte וְהָן אִיתָה . . . פִּלְכַתְנִשְׁתָּה בַּעֲבֵי הָהָר. Auf dem Abklatsche sind nur die letzten zwei Worte deutlich. Anstatt בַּעֲבֵי glaube ich aber בַּלְבָּנִי zu erkennen. Ich übersetze die Stelle: „[Oder wenn er] die Buchstaben [auskratzt], oder wenn er seinen Namen mit Ziegelsteinen bedeckt und anzündet“ אִיתָה halte ich = hebr. אֵיִת arab. آية „Zeichen“ und für פִּלְכַתְנִשְׁתָּה lese ich, indem ich für das zweifelhafte n, beide Male m setze (welches dem n sehr ähnlich ist), פִּל בָּתֵּם שִׁמָּה. Dazu vergleiche ich assyr. *ša ina iprati ikatamu* „wer meine Tafel in Staub verbirgt“.

Z. 32. In Bezug auf יִהַר עֵקֶר בְּאֶרְצָה vermute ich, dass darin der Sinn steckt, der in Assyr. Z. 67 ff enthalten ist: „(Und wer) den Inhalt meiner Schrift den Leuten zu sehen und zu lesen verwehrt etc.“ Vielleicht ist jedoch בְּאֶרְצָה־יָהָר zu lesen und zu übersetzen: „Und du verhüllst dein Auge mit deinem Mantel“ (um dich dadurch von der Mitschuld zu befreien). Mir schwebt dabei בְּאֶרְצָה־יָהָר (I Kön. 19, 13) vor. Allerdings ist für die unbekannte Wurzel לָהַר die Bedeutung „verhüllen“ nicht nachgewiesen.

Z. 33. הָרָה kann nach dem Vorangehenden nur den Sinn „Aufreizung, Aufforderung“ haben, was mit der arabischen Bedeutung نَدَب genau stimmt und mit dem hebräischen הָרָה leicht in Einklang gebracht werden kann.

בַּחֲמָא אוֹיְהִרְתָּהּ בַּחֲמָא „oder wenn du es zerstörst . . . im Zorn“. הָרָה bedeutet wie assyr. *hulluku* sowohl „tödten“ als auch „zerstören“. Auffallend bleibt der Wechsel der Person.

Z. 34. **אִתְּךָ עָלַם** „oder wenn du darauf eingräbst (deinen Namen“ entspricht der häufig wiederkehrenden Phrase: *ša šumi saḫra ipašituma šumšu isataru*, „wer meine Namensschrift auslöscht und seinen Namen (darauf) schreibt“ (vgl. z. B. Raman-Nirari I. Z. 14—15 und Tiglatpileser I, Col. viii, Z. 69—70).

אִתְּךָ עָלַם אִשְׁרֵי אֲדָמָה „oder du belehrest einen fremden Mann (einen Feind) es zu zerstören“ erinnert an die ähnliche Wendung in Asurn. Z. 67 ff: „Wer zu solchen boshaften Handlungen einen anderen Gegner, einen bösen Feind . . . entbietet, beordert etc.“ Ähnliche Phrasen kommen auch in anderen Inschriften vor.

אִתְּךָ עָלַם für **אִתְּךָ עָלַם** wie **נִשְׁבַּח** für **נִשְׁבַּח**.

Der Schluss der Inschrift, der gewiss den Fluch der Götter gegen die Zerstörer des Denkmals enthielt, fehlt.

Bevor ich den Commentar dieser Inschriften schliesse, halte ich es für nothwendig eines Artikels von JOSEF HALEVY zu gedenken, der auf Grund seines Studiums der Originale in Berlin eine Uebersetzung dieser Inschriften gegeben und daran einige sehr interessante Bemerkungen geknüpft hat. Der Artikel *Deux Inscriptions de Zindjirli* ist in dem ersten Hefte der von JOSEF HALEVY begründeten *Revue sémitique*, p. 77 seq. abgedruckt. Die Arbeit HALEVY's ist mit Rücksicht auf die kurze Zeit, die er dem Studium der Originale widmen konnte, eine sehr anerkennenswerthe Leistung; als Basis der Entzifferung müssen aber die Publicationen SACHAT's und ERTING's angesehen werden. Was jedoch der Arbeit HALEVY's besonderen Reiz verleiht, sind seine Aufstellungen in Bezug auf Volk und Sprache der Inschriften. Das Volk, welches diese Sprache gesprochen, sollen die Hettiter, die Sprache hebräisch und nicht aramäisch sein. Die Frage der Hettiter halte ich noch nicht für spruchreif; dagegen halte ich die Sprache allerdings für einen alten aramäischen Dialect. Der Begründung dieser Anschauung ist der folgende Abschnitt gewidmet.

(Schluss folgt.)

Das Lautsystem der siamesischen Sprache.

Von

Friedrich Müller.

Das Consonanten-System der siamesischen Sprache besteht aus den nachfolgenden Lauten:

<i>k</i>	—	<i>kh</i>	<i>h</i>	—	<i>ḥ</i>
<i>tʃ</i>	—	<i>tʃh</i>	—	<i>j</i>	—
<i>t</i>	<i>d</i>	<i>th</i>	<i>s</i>	— <i>r, l</i>	<i>n</i>
<i>p</i>	<i>b</i>	<i>ph</i>	<i>f</i>	<i>w</i>	<i>m</i>

Die Laute *tʃ*, *tʃh*, welche in den aus dem Pāli herübergenommenen Worten den indischen Palatalen entsprechen, wurden bisher von den europäischen Gelehrten mit diesen identifiziert und als *ts*, *tsh* aufgefasst. Dies ist aber nach den Angaben WERNHOFF'S (*Lehr- und Lesebuch der siamesischen Sprache*, Wien, Pest, Leipzig, 1892, S. 5) eines, in Betreff der Aussprache zuverlässigen Gewährsmannes nicht richtig. WERNHOFF drückt unser *tʃh* durch *tch* aus und bemerkt dabei: *tch* bezeichnet einen aus *t* und *ch* (wie in *jich*, *sich*) zusammengesetzten Laut, der scharf aspirirt gesprochen wird. Den entsprechenden unaspirirt, weniger stark gesprochenen Laut bezeichnet *dj*. Vergleiche *Mutchen*, *Mädchen*.

Wenn ich diese Angaben in die Sprache der Lautphysiologie übertrage, so kann ich in *tch* nichts anderes als *tʃh* und in *dj* nur *tʃ*¹ erblicken. Offenbar sind diese Laute nicht Palatale wie die

¹ Dass *ḍ* nicht *dj* sondern *tʃ* ist, dies beweisen *ḍḍḍḍḍ ast'jon* „wunderbar, seltsam“ = altind. *आश्चर्य*, *ḍḍḍḍḍ t'jon* „Mond“ = altind. *चन्द्र*, *ḍḍḍḍḍ*

indischen च, छ, ज, झ es sind, sondern monillirte Dentale mit nachklingendem *j*, wie solche in den malayischen Lauten $\text{ɛ} \text{t}'j$ und $\text{ɛ} \text{d}'j$ vorliegen.

Das oben mitgetheilte Lautsystem wird mittelst einer Schrift fixirt, welche dem alten kambodjanischen Pāli-Alphabet entstammt. Diese Schrift ist aber bedeutend reichhaltiger als das Lautsystem, so dass innerhalb derselben ein einzelner Laut in mehrfachen Ausdrücken uns entgegentritt. Es werden darin *kh* durch fünf, *h* durch zwei, *t'jh* durch drei, *j*, *t* und *d* durch je zwei, *th* durch sechs, *s* durch vier, *l* und *n* durch je zwei, *ph* durch drei und *f* durch zwei verschiedene Schriftzeichen wiedergegeben. Die Uebersicht der siamesischen Schriftzeichen ist die folgende:

$k = \text{ṛ}$,	$kh = \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ}$, $h = \text{ṛ} \text{ṛ}$, $\dot{h} = \text{ṛ}$
$t'j = \text{ṛ}$,	$t'jh = \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ}$, $j = \text{ṛ} \text{ṛ}$
$t = \text{ṛ} \text{ṛ}$,	$d = \text{ṛ} \text{ṛ}$, $th = \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ}$,
	$s = \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ}$, $r = \text{ṛ}$, $l = \text{ṛ} \text{ṛ}$
	$n = \text{ṛ} \text{ṛ}$.
$p = \text{ṛ}$,	$b = \text{ṛ}$, $ph = \text{ṛ} \text{ṛ} \text{ṛ}$, $f = \text{ṛ} \text{ṛ}$,
	$w = \text{ṛ}$, $m = \text{ṛ}$.

Eine solche Schriftfülle gegenüber einem beschränkten Lautsystem kann unmöglich von Anfang an auf dieses sich beziehen, umsoweniger als das Schriftsystem des Siamesischen sogar mehr Zeichen aufweist als sein Vorbild, die altindische, beziehungsweise die Pāli-Schrift.

Darnach muss das siamesische Lautsystem zu jener Zeit, wo die indische Schrift eingeführt wurde, viel umfassender gewesen sein als es heutzutage ist und müssen erst nach und nach mehrere verwandte Laute, die ursprünglich von einander scharf geschieden waren, in je einen zusammengefallen sein. Dieses Factum hat auch LEPSIUS anerkannt und hat in Folge dessen das siamesische Laut-

phrīst'jikā 'Scorpion' = altind. वृश्चिक u. s. w. Ebenso = ṛ ṛ ṛ ṛ ṛ *mūn t'jin* 'Land China' = altind. चीन, malayisch چین.

system auf diese Weise reconstruirt (*Standard-Alphabet*, II ed. London, Berlin, 1863, S. 237):

k	kh	χ	l	χ	gh	ū	li	l	h
č	ch	č'	s	jh	ú	y	s		
[d]	t	th	t'	dh	u]	r	s		
d	t	th	t'	dh	u	l	s		
b	p	ph	f'	p'	f	bh	m	w	
၀	၁	၂	၃	၄	၅	၆	၇	၈	၉
၁	၂	၃	၄	၅	၆	၇	၈	၉	၁၀
၁၁	၁၂	၁၃	၁၄	၁၅	၁၆	၁၇	၁၈	၁၉	၁၁၀
၁၁	၁၂	၁၃	၁၄	၁၅	၁၆	၁၇	၁၈	၁၉	၁၁၀

Diese Reconstruction des altsiamesischen Lautsystems scheint mir nicht ganz richtig zu sein. — Richtig ist die Bestimmung von ၁ als χ, das ၅ als gh — altind. घ, der Zeichen ၁, ၂, ၃, ၄, ၅ als identisch mit altind. च, छ, झ, ञ, य, von ၆, ၇, ၈, ၉, ၁၀ als gleichwerthig mit altind. ट, ठ, ड, ण, र, ष, von ၁၁, ၁၂, ၁၃, ၁၄, ၁၅, ၁၆ als identisch mit altind. त, थ, द, न, ल, स, von ၁၇, ၁၈, ၁၉, ၁၁၀ als gleich altind. प, फ, भ, म, व;¹ dagegen sind nach meiner Ansicht ၁, ၂ = k, χ; ၃, ၄ = č', s; ၅ = s; ၆ = t'; ၇ = t'; ၈, ၉ = p', f nicht richtig bestimmt.

Das Zeichen ၁ ist entschieden = altind. ग und ၂ ist davon abgeleitet. Da ၃ nicht gh sein kann, indem dieses durch ၅ bereits vertreten ist, so kann in ihm nichts anderes als der Laut γ stecken, der tönende Laut zu dem Stummlaute χ = ၁. Ebenso wie ၅ = ग ist, muss ၃ = ङ sein. Das daraus abgeleitete ၄ lautet gegenwärtig wie s; es war aber ursprünglich gewiss z, der tönende Laut zum stimmen थ. Das Zeichen ၆ kann nicht s gewesen sein, da es seiner

¹ Ganz unrichtig identificirt K. F. HOLLE (*Tablet van oud- en nieuw-indische alphabeten*, Batavia, 1882, 4^{te}), S. 3, 37 ၁ mit ठ, ၁၁ mit थ, ၆ mit द und S. 13, 27 ၁ mit च, ၂ mit य

Form nach von *ṭ* *t* ausgegangen zu sein scheint. Es dürfte nach den Fremdwörtern zu schliessen den Laut *ṭ* repräsentiren. *Ṇ*, *ṇ* sind gewiss = altind. *ṭ*, *ḍ*. — Von *Ṇ*, *ṇ* kann ersteres nur *b* = altind. *b* sein und darnach ist auch *Ṇ* als *r* awestisch (*ṭ*), der tönende Laut zu *f* *ṭ* zu bestimmen.

Der Beweis für die Richtigkeit meiner Bestimmung der obigen siamesischen Zeichen liegt in den indischen Ausdrücken, welche als Lehnwörter ins Siamesische übergegangen sind. Ich will dieselben im Nachfolgenden kurz vorführen.

ṭ = ग. *ṭ* *anākhōt* ,Zukunft' = altind. *अनागत*. *ṭ* *khō* ,Lehrer' = altind. *गुरु*. *ṭ* *sawān* ,Himmel' = altind. *स्वर्ग*. *ṭ* *nakhon* ,Stadt' = altind. *नगर*. *ṭ* — ज. *ṭ* *t'jhāti* ,Rasse' = altind. *जाति*. *ṭ* *t'jhiwit* ,Leben' = altind. *जीवित*. *ṭ* *rā t'jhuthāt* ,Gesandter' = altind. *राजदूत*.¹ *ṭ* *jōt* ,ein Wegmass' = altind. *योजन*. *ṭ* — ṭ.² *ṭ* *thit* ,Himmelsrichtung' = altind. *दिग्*. *ṭ* *satrū* ,Feind' = altind. *शत्रु*. *ṭ* *ākāt* ,Luft, Wetter' = altind. *आकाश*; *ṭ* *rot* ,Geschmack' = altind. *रस*. *ṭ* *sawāt* ,das Beisammenwohnen' = *संवास*; *ṭ* *phūrut* ,Mann' = altind. *पुरुष*. — Wie man sieht, kann *ṭ* alle drei indischen Zischlaute *श*, *ष*, *स* vertreten und ist namentlich im Auslaute beliebt, wo bekanntlich alle diese Laute wie *t* ausgesprochen werden müssen, zu welchem *ṭ* die Brücke bildet — *ṭ* — *ḍ*. *ṭ* *thot* ,Verbrechen, Sünde' = altind. *दोष*. *ṭ* *thōt* ,Slave' = altind. *दास*. *ṭ* — *b*. *ṭ* *sop* ,Leiche' = altind. *शव*. *ṭ* *phēt* ,Diamant' = altind. *वज्र*, wo eine Nebenform *वज्र* angenommen werden muss. *ṭ* *phit* ,Gift' = altind. *विष*, respective *विष*.

¹ Dazu füge man: *ṭ* *tarāt'jhū* ,Wage' = neupers. *ترازو*.

² *ṭ* *ṭ* deckt sich vollkommen mit jenem birmanischen Laute, der dem altindischen, beziehungsweise Pāli *ṣ* entspricht und den die von den Engländern verfassten birmanischen Grammatiken durch *th* umschreiben (Vgl. Vossius, Louis, *Grammaire Franco-Birmane d'après A. Judson*, Paris, 1889, 12^e, pag. 3, Note 1.)

³ Mit Unrecht sucht W. SCHOLL (*Ueber die sogenannten indo-chinesischen Sprachen, insbesondere das Siamesische*, Berlin, 1856, 4^e, Abhandl. der Berliner Aka-

Ist nun $\mathcal{W} = \mathfrak{w}$, dann kann \mathcal{W} nur ein tönender Laut sein, in gleicher Weise wie \mathcal{W}' , das aus \mathcal{W} hervorgegangen, ein Stumm-
laut ist.

Nach diesen Darlegungen muss das ursprüngliche Lautsystem
des Siamesischen auf die folgende Weise wiederhergestellt werden:

k	g	kh	gh	z	γ	h	h	$'$	\dot{h}
tj	$d'j$	$t'jh$	$d'jh$	s	\dot{s}	j			\dot{h}
t	d	th	dh			l			\dot{y}
t	d	th	dh	η	s	$—$	r	l	n
p	b	ph	bh	f	r		w		m

η	η	η	η	η	η	η	η	η	η
η	η	η	η	η	η	η	η	η	η
η	η	η	η	η	η	η	η	η	η
η	η	η	η	η	η	η	η	η	η
η	η	η	η	η	η	η	η	η	η

Bemerkenswerth ist dabei der Umstand, dass die alten Be-
zeichnungen für k , tj ihren Werth beibehalten haben, dagegen t , t ,
 p für d , d , b verwendet worden sind, wo dann die Nothwendigkeit
eintrat t , t , p aus denselben durch Differenzirung der betreffenden
Zeichen abzuleiten. Die jetzige Sprache kennt wohl ein d ($= d$, d)
und ein b , aber kein g und kein $d'j$. — Daraus folgt, dass die Um-
wandlung der tönenden Lante zu stummen Aspiraten bei den Dentalen
und Labialen älter ist als bei den Gutturalen und mouillirten Den-
talen. Es standen eine Zeit lang $k—g$, $t'j—d'j$ noch intact da,
während die Tönenden d , d , b bereits in th , th , ph übergegangen
waren. Später wurden auch g , $d'j$ zu kh , $t'jh$: dagegen entwickelten
sich d , d , b aufs neue, wahrscheinlich durch Verlust der Aspiration
aus th , th , ph , wo sie dann eine Zeit lang mit t , t , p zusammen-

demie, 1856, S. 179 $\eta\eta\eta\eta$ auf altind. py , laedere, feire, occidere (py bedeutet
aber nur „zermalmen“ zurückzuführen. Es musste dann $\eta\eta\eta\eta$ geschrieben werden.

fielen. — Sie wurden da mit den Zeichen für *t*, *t*, *p* geschrieben,¹ wo dann für die alten *t*, *t*, *p* aus denselben durch Differenzirung neue Zeichen geschaffen werden mussten.

Das Vocaleystem des Siamesischen ist das folgende:

<i>a</i> ,	<i>ā</i> ;	<i>i</i> ,	<i>ī</i> ;	<i>u</i> ,	<i>ū</i> ;			<i>ü</i> ,	<i>u</i> ,
<i>e</i> ,	<i>ē</i> ;	<i>ä</i> ,	<i>ā</i> ;	<i>o</i> ,	<i>ō</i> ,	<i>u</i> ,	<i>o</i> ;	<i>ü</i> ,	<i>ū</i>
<i>ia</i> ,	<i>āa</i> ,	<i>ua</i> ;		<i>iu</i> ,	<i>ue</i> ,	<i>ue</i> ;		<i>ai</i> ,	<i>ai</i> ,
<i>oi</i> ,	<i>oi</i> ,	<i>ōi</i> ,	<i>ai</i> ,	<i>ūi</i> ,	<i>ui</i> ;			<i>ao</i> ,	<i>ao</i> ,
<i>ūo</i> ,	<i>eo</i> ,	<i>io</i> ;	<i>ōo</i> ,	<i>ūū</i> ;	<i>iu</i> ,			<i>uo</i> ,	

Für *ai* sind in der Schrift zwei Zeichen vorhanden, nämlich $\tilde{\text{e}}$ und e . Diese hatten von Haus aus gewiss eine verschiedene Aussprache² und ist der Ausdruck in der Schrift $\tilde{\text{e}}$ (z. B.: $\tilde{\text{e}}\text{et nati}$) ursprünglich auf *ai* und e (z. B.: eet nati) auf *ei* zu beziehen. LEPSIUS bestimmt die beiden Zeichen umgekehrt. Für unsere Bestimmung spricht einerseits die Verwendung von $\tilde{\text{e}}$ für das altindische *āi*, z. B.: $\tilde{\text{e}}\text{et nati}$ ‚Freund, Freundschaft‘ altind. मैत्री ‚Freund‘, andererseits der Umstand, dass der Gebrauch von e gegenüber $\tilde{\text{e}}$ ein beschränkter ist, indem dasselbe bloß in 20 Wörtern vorkommt.

Die Bezeichnung der Kürze mittelst des Zeichens e (z. B.: eet na) entspricht dem Visarga des Altindischen (z. B.: नः *naḥ*), dessen Aussprache nach meiner Auffassung mit jener des neupersischen هائی مخفی vollständig übereinstimmt.

¹ Man vergleiche: $\text{p}^{\text{h}}\text{at}$ *hidā* (ursprünglich *pitrā*) ‚Vater‘ = altind. पिता, $\text{p}^{\text{h}}\text{at}$ *sohot* (ursprünglich *sopothā*) ‚Fluch, Eid‘ = altind. अपथ, $\text{p}^{\text{h}}\text{at}$ *but* (ursprünglich *putrā*) ‚Sohn‘ = altind. पुत्र, $\text{p}^{\text{h}}\text{at}$ *phahat* = altind. बृहस्पति, $\text{p}^{\text{h}}\text{at}$ *thēradā* (ursprünglich *dēratā*) ‚Engel‘ = altind. देवता.

² Dass $\tilde{\text{e}}$ und e von Haus aus verschieden gewesen sein müssen, dies beweisen unter anderem $\tilde{\text{e}}\text{et}$ *kloi* ‚weit, fern‘ und eet *kloi* ‚nahe‘, von denen das zweite gewiss ursprünglich *klei* gesprochen wurde.

Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl.¹

Von

Siegmond Fraenkel.

II.

Nachdem die mit musterhafter Sorgfalt vorbereitete Ausgabe des Bar Bahlûl durch DEVAL wieder um ein gutes Stück vorgerückt ist, darf der Herausgeber wiederum die Mitarbeit Anderer zur Aufhellung so mancher dunkler und schwieriger Glossen erwarten. Es folgen nun hier einige Bemerkungen zum zweiten Hefte, die in derselben Weise angeordnet sind, wie die früheren. Der Herausgeber ist mit seinem Stoffe im Laufe der Zeit augenscheinlich noch inniger vertraut geworden; die Anzahl der Fragezeichen hat sich erheblich vermindert; aber eine kleine Nachlese hat er, wie das nach der Natur dieser Texte selbstverständlich ist, auch noch für Andere übrig gelassen.

ܦܥܠܝܢ 351. DEVAL erklärt unter Verweisung auf ܦܥܠܝܢ 352 = $\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\epsilon\pi\epsilon\sigma\upsilon$ unser Wort zweifelnd als $\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\epsilon\pi\epsilon\sigma\tau$. Es bedeutet aber nach der arabischen Erklärung *امتلا الجسد من الفضول* „Fülle des Körpers an Säften“ (zu *فضل* in der technischen Bedeutung der Aerzte vgl. DOZY n. 266, 2). In demselben Sinne ist auch die syrische Erklärung *ܦܥܠܝܢ ܥܡܪܐ ܥܝܢܝܢܐ* zu fassen, denn *ܦܥܠܝܢ* ist $\tau\acute{o}$ $\pi\epsilon\sigma\tau\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$ (PSM. 1652) hier: „überschüssige Säfte“. Nun entspricht diesen Erklärungen genau $\pi\acute{\alpha}\lambda\theta\acute{o}\omega\sigma\tau\eta$, das zugleich das σ und τ rettet, also *ܦܥܠܝܢ*.

ܦܥܠܝܢ ܥܡܪܐ ܥܝܢܝܢܐ 373 sind wohl zunächst nur mit den gräcisierten $\beta\acute{o}\upsilon\lambda\upsilon\lambda\alpha\varsigma$, $\beta\acute{o}\upsilon\lambda\upsilon\lambda\alpha\tau\omega\varsigma$ (DUCANGE 214), nicht den griech. $\beta\acute{o}\lambda\lambda\alpha\tau\eta$, $\beta\acute{o}\lambda\lambda\alpha\tau\iota\sigma\tau\eta$ zu combiniren.

¹ Vgl. diese Zeitschrift, Bd. III, S. 172—187 u. 241—258.

ܥܝܢܐ ܡܚܝܬܐ 518 wird arabisch durch *محرقة*, syrisch durch *ܥܝܢܐ* erklärt und darnach von DrVAL zweifelnd als *μαρτυρία* gedeutet. Mit unserer Glosse aber ist zu combiniren ܥܝܢܐ ܡܚܝܬܐ = ܥܝܢܐ ܡܚܝܬܐ 701 = *ܡܚܝܬܐ*. Nun ist aber *ܥܝܢܐ* hier nicht mit den arabischen Erklärern als ‚Rolle, Buch‘, sondern als ‚Siehel‘ zu fassen und daraus ergibt sich, dass beide Formen Verderbnisse aus *ܥܝܢܐ* ‚Siehel‘ sind, das auf Col. 594 als *ܥܝܢܐ* erscheint. (Ein ähnliches Missverständniß, das auch aus der Doppeldentigkeit eines syrischen Wortes sich ergab, ist den arabischen Erklärern mit dem Worte *ܡܚܝܬܐ* PSM. 2383 begegnet. Der Syrer erklärte *ܡܚܝܬܐ*. Das nahm der Araber als *ܡܚܝܬܐ* ‚gelehrt‘ und übertrug es durch *ماهر*. Es ist aber *ܡܚܝܬܐ*, d. i. *μαρτυρία*, also das von PSM. nicht erkannte Wort als Corruption von *ܡܚܝܬܐ* *μαρτυρία* ‚Cohorte‘ zu deuten.)

ܥܝܢܐ 351 *ܥܝܢܐ*, Vielleicht für *ܡܚܝܬܐ* PSM.

ܥܝܢܐ 352 (Low ‚victim‘) erklärt durch *ܡܚܝܬܐ*. Vielleicht Corruptel aus *ܡܚܝܬܐ* und durch ungenaue Tradition eines *ܡܚܝܬܐ* entstanden.

ܥܝܢܐ 352 wohl nicht *ܡܚܝܬܐ*. Das Wort ist eine — verstümmelte — Ableitung von *ܡܚܝܬܐ* (*μαρτυρία*?) und die syrische Erklärung deutet dies nur an.

ܥܝܢܐ 369 ‚eilige und rasche Boten, die vom König zu den Leuten geschickt werden, die sehr eilig und tüchtig sind‘; DrVAL *βῆτες* mit ? Diese Ableitung ist schon deshalb misslich, weil das griechische Wort nur in der poetischen Literatur gebräuchlich ist. Es ist vielmehr das Stichwort zu corrigiren in *ܡܚܝܬܐ*; die Erklärung ist gerathen aus der Stelle Hiob 18, 14 *ܡܚܝܬܐ*.

ܥܝܢܐ 369 scheint DrVAL nach seiner Not. 9 und der Bemerkung im Index für identisch mit *ܡܚܝܬܐ* = *ܡܚܝܬܐ* zu halten. Doch steht dem die deutliche Erklärung ‚Frauensattel‘ *ܡܚܝܬܐ* entgegen. Es ist wohl Verderbniß aus *ܡܚܝܬܐ*. Vgl. *ܡܚܝܬܐ* PSM. 3145.

ܥܝܢܐ 375 *ܥܝܢܐ*. (Erklärung *ܡܚܝܬܐ*).

ܥܝܢܐ 427 ‚Gürtel‘ *ܥܝܢܐ*, i. *ܥܝܢܐ*?

𐭪𐭭𐭮𐭥 431, 8 (Erklärung von 𐭪𐭭𐭮, d. i. 'wenn ein Mensch auf die Kniee sinkt, wie z. B. beim Gebet'). DUVAL γένεσις. Vielleicht γενεσις.

𐭪𐭭𐭮𐭥 568, erklärt durch یتنسمون, vielleicht ἡδοναγεν; darauf mag auch die Glosse 𐭪𐭭𐭮𐭥 = التنسم zurückgehen.

𐭪𐭭𐭮𐭥 568 اطفاء 'auslöschen', verstümmelt aus 𐭪𐭭𐭮𐭥 ὀφθαλμο-
 γονος? (Mehrfache Verschreibungen eines 𐭪 begegnen in dem Theile, zu dem DUVAL's Glossen noch nicht vorliegen. So 𐭪𐭭𐭮𐭥 680 𐭪𐭭𐭮𐭥 'Gabe', d. i. ἀνάδωξ¹ [bei PSM. nicht erkannt]. 𐭪𐭭𐭮𐭥 683 scheint DUVAL nach seinem Verweise für eine schlechte Variante von 𐭪𐭭𐭮𐭥 zu halten. Möglich wäre es wohl, dass ein späterer Schreiber diese Form, die ihm überkommen war, als 𐭪𐭭𐭮𐭥 'Gestank' gefasst hat, wie dergleichen bei Juden und Christen in theologischer Sprache üblich war. Thatsächlich liegt aber hier vielmehr eine griechische Glosse zu dem persischen Worte vor: 𐭪𐭭𐭮𐭥 ist verstümmelt aus ἀναζωπύ.)

Von persischen Glossen sind zu notiren:

𐭪𐭭𐭮𐭥 366, 7 Erklärung von 𐭪𐭭𐭮𐭥 muss erst seine richtige Form erhalten, um das persische Original zu reflectiren. Es ist mit fast unbemerkbarer Veränderung verschrieben für 𐭪𐭭𐭮𐭥, das PSM. 2361 durch 𐭪𐭭𐭮𐭥 erklärt wird. Dies letztere hat mir Prof. NOLDEKE früher einmal als 𐭪𐭭𐭮𐭥 VULERS II. 1359 (erklärt durch 𐭪𐭭𐭮𐭥) gedeutet. Für das folgende 𐭪𐭭𐭮𐭥 ist wohl 𐭪𐭭𐭮𐭥 zu lesen, d. i. pers. زوئن.

𐭪𐭭𐭮𐭥 412, 16 erklärt durch 𐭪𐭭𐭮𐭥 ist 𐭪𐭭𐭮𐭥 VULERS I. 239.

𐭪𐭭𐭮𐭥 (Var. 𐭪𐭭𐭮𐭥) 458, das von den Griechen γοναλγος genannte Augenübel ist zweifellos persisch. Ich kann dies seltene Wort auch aus einem jüdischen Texte belegen. In einer Zauberschale im Besitze der königl. Museen zu Berlin heisst es u. A.:
 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥
 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥
 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥
 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥 𐭪𐭭𐭮𐭥

¹ Vor Erscheinen des 3. Heftes geschrieben

Im Folgenden gebe ich eine Zusammenstellung des aus den Glossen sich ergebenden arabischen Sprachmaterials in der Hoffnung, damit dem künftigen Verfasser eines *Thesaurus Arabicus* einen kleinen Dienst zu leisten. Im Allgemeinen nehme ich nur diejenigen Wörter auf, die bei Dozy (und KREMER) noch fehlen; nur wo Dozy's Belege der allerjüngsten Epoche angehören, habe ich gelegentlich eine Ausnahme gemacht.

بروق (355, 14; 423, 19) ‚Krug mit engem Halse‘. Es scheint eine Dissimilation für ursprüngliches *بقبوق zu sein. Dieses ist entweder aus عجبوق entlehnt worden oder, wie dieses Wort, von einer onomatopoeischen Wurzel بقبق, die das Glucksen des Wassers malt, gebildet. Vgl. auch hebr. בַּבְּבֻק. — Ich bin geneigt, das 355 356 Anm. 5 und 6 genannte برنج, Plur. برابنج nur für eine mit Anlehnung an das in ähnlicher Bedeutung (اردب) ‚Wasserrohr‘ vorkommende برنج entstandene Umbildung dieses Wortes zu halten. Es kann ursprünglich auch wohl بربوخ* gelautet haben.

Unter 356 gibt Bar Serôšwai die folgende Erklärung: عجل متفطر الف عفت علا منم شرب يحنا. Hier ist für نحب* zu lesen ’ein Lippenschwätzer, jemand, der Worte spricht, die keinen Sinn haben‘. Es folgt als arabische Erläuterung: الكلام والفضول البقايع. Hier ist الكلام, wie in den Glossen üblich, die allgemeinste Bezeichnung des zu erklärenden Begriffes. Für فضول genügt der Verweis auf Dozy II, 266. Doch ist es nicht unmöglich, dass hier zugleich eine Einwirkung des aram. ܥܡܝܢ ‚schwätzen‘ vorliegt (vgl. DUVAL, *Journ. asiat.* 1887, S. 158; NOLDEKE, *Pers. Studien* II, 46, Anm. 3); dann würde das Wort die allgemeine Bedeutung ‚Geschwätz‘ gewonnen haben, die hier besser passt als ‚schwatzhafte, unziemliche, überflüssige Neugierde‘. — Für البقايع ist Variante التفاتيع. DUVAL schlägt vor التفاتيف. Das würde dem Sinne nach allenfalls passen, damit könnte aber die Construction من الكلام nicht gut verbunden werden. Wir haben بقايع als synonym mit فقايع anzusehen, eigentlich: ‚Blasen‘, dann metaphorisch ‚eitles Geschwätz‘ (vgl. φλογος von φλοω).

باهت und بهت 465, 5, 6 ‚unverschämt frech ansehen‘ (synon. mit اعتمد). Bei LANE ‚erstaunt mit offenem Munde betrachten‘. Merk-

würdig ist, dass dies Wort, das ursprünglich ‚beschämt sein‘ (عنه) bedeutet, allmählig den Begriff der Unverschämtheit angenommen hat. Der Mittelbegriff ist ‚stupefieri‘ gewesen: in عتة liegt ebenfalls öfters der Nebenbegriff der Bestürzung.

عنه wird 468, 19 erklärt als عتة من عتة, d. i. pessarium (pessarium) bei den Medicinern. Die arabische Erklärung ist بنزجه; dafür ist mit F zu lesen البرزجه. Dies ist identisch mit فرزه Dozy n. 252, d. i. pers. پرزه ‚Wolle‘.

عنه 424 l. Z. = نقر ist entstanden aus عتة, das es erläutert. Die Form ist interessant, weil sie zeigt, dass die Umbildung von عتة in بشورة nicht durch volksetymologische Anlehnung an بشر zu Stande kam, sondern rein lautlicher Art ist. Vermuthlich sprachen gewisse Syrer selbst schon bāsūrā, bādumbā für barśūrā, bardumbā. Vgl. ماسرجس Bekrī (WISTENFELD) 375, 3.

جود (460, 14) ‚Schlauch‘ entlehnt aus عود (Dozy nach WETZSTEIN). — جومة (466 l. Z.) ‚Grube‘ entlehnt aus عتة. — جتص 469, 15 Lehnwort aus عتة. Es wird weiter erklärt durch تقشير الاسنان. Das bedeutet: ‚zum Spotte die Zähne putzen.‘ Diese aus anderen Quellen, wie es scheint, nicht bekannte Geberde mag die symbolische Bedeutung haben, dass man sich um den zu verspottenden Gegner so wenig scheert wie etwa um das, was beim Putzen der Zähne abfällt. Wurzelhaft wird das schon von PSM. verglichene جرتيم, spöttisch die Nase rümpfen damit identisch sein. — جرتيم (475, 7) ‚Ferkel‘ entlehnt aus عتة (so l. für عتة). — ميجاش (517, 3 synonym von مهراس ‚Mörser‘) ist jedenfalls identisch mit مجش (zur Wurzel جش ‚zerstossen‘), das als ‚Handmühle‘ erklärt wird, aber dem Stamme nach auch ‚Mörser‘ bedeuten kann.

خشفة (570, 3) ‚Hirsch‘ (Dozy). — مزدة (466 l. Z.) ‚Grube, in die (beim Spiel) die Nuss geworfen wird‘ (Kām. Tāǧ al ‘Ar.). — سيم (357, 9, 10) ‚Pressstein‘ (عرا). — سيان (467, 8) ‚Koth‘, entlehnt aus عتة.

شغبان (464 l. Z.) ‚eggen‘ entlehnt aus عتة. — شغبان (464 l. Z.) als Erklärung von عتة (Dozy). — شلطيث (732, 14) Erklärung von عتة ‚Lathyrus‘ ist mit leichter Umbildung entlehnt aus

für diesen Wandel ist das bisher einsame hebr. חָתַךְ Dan. 9, 24, jud.-aram. חַתַּךְ ‚schneiden‘, das mit arab. حَتَكَ ‚zerreißen‘ identisch ist;¹ vielleicht auch בָּלַע Hiob 5, 26 zu arab. كَبَلَ ‚Mannesalter‘ = äthiop. *k'hla* = jüd.-aram. בָּרַל. Targ. miśn. בָּרָה ‚Unwillen‘ [Levy, *TWB* 1, 386] zu *sk.*)

Es folgen noch einige Bemerkungen zur Constituirung des arabischen Textes.

Col. 369, 17 l. البُرْدُ, plur. von بريد 'Postreiter'. — Col. 434, l. 8 l. الحَصَادُون. — 481, 26 l. الميراث. — 500, 4. l. فناء (Druckfehler). — Der Satz **عَسَا** **هَذَا** **يَكُونُ** **مَعَكُمْ** **بِإِذْنِ** **الهِبَةِ** Joh. 15, 1, wird arabisch wiedergegeben durch **إِنَّا** **جَبَلَةُ** **الْحَقِّ** **وَأَبَى** **الرَّقَابِ**. Das von D'YVAL durch *sic* als unklar bezeichnete **جَبَلَةُ** ist richtig überliefert; nur ist hier natürlich keine wörtliche Uebersetzung von **هَذَا** gegeben. Es ist: 'ursprüngliche Natur'. — 550, 9 l. **الْحَادِمَتِ** für **الْحَدِيمِ**? — 740, 25 als Erklärung von **سَلْبَعًا** 'rauben' l. **التَّقَرُّسُ**; sonst ist die s. Form gebräuchlich. — 682, 19 l. **الْمَنْظَرِ** (Druckfehler?). — 762, 19 l. **فَرَج**.

Zum Schlusse lasse ich noch einige Anmerkungen zum syrischen Theile folgen.

. 352, 7 ist aus *ܐܠܥܝܢܐ* entstanden, weil *al* für den arabischen Artikel gehalten wurde (wie in den bei Low, *Aram. Pflanzenn.* S. 142, 19 aufgeführten Beispielen). — Das — bisher einsame *ܥܠܐ*, faulen' 352, das mit *ܥܠܐ* بقى, 'Mücke' nichts zu thun haben kann, gehört mit dem ZA m. 52 Anm. behandelten Lautwandel zu hebr. *על*, 'zerfließen'. — Der von NOLDEKE (*Mand. Gramm.* 47) besprochene Lautwandel von *ܥ* und *ܥ* findet sich unter Anderem in *ܥܡܝܢܐ*, 'Magerkeit', Trockenheit (*اليبس*) = *ܥܡܝܢܐ**, vgl. *ܥܡܝܢܐ*, *يبوسة*, PSM. 3034. — *ܥܡܝܢܐ*, 'Schwätzer' gehört mit einem nicht grade häufigen Lautwandel zu arab. *بيذار*, *بَذِر*, 'Schwätzer'. Der Wechsel ist vielleicht durch das gleichbedeutende *ܥܡܝܢܐ* begünstigt worden. Das Letztere liegt in einer ziemlich alten Bezeugung vor als *Bz̄z̄z̄z̄z̄* bei Malala, *Chron.* (Bonn.), pag. 214.

434, 9 ist — auch von PSM. 620 nicht erkannt — nichts
anderes als die von den Glossographen verkaute Pešita-Übersetzung

¹ So auch BACH in mündlicher Mitteilung.

von חֲסִידִים Exod. 2, 3, 5. Die arabischen Glossen خلیج خاضة sind ungenaue Erklärungen zu חֲסִידִים, das wie חֲסִידִים (mishn. חֲסִידִים Sabb. 11, 4 „seichtes Wasser“ bedeutet. Darnach ist Cast. 875 s. v. zu berichtigen.

חֲסִידִים 473, 2 — das auch von PSM. unerklärt gelassen wurde — ist identisch mit חֲסִידִים „dicke Teigklumpen“.

Die letzte Erklärung für חֲסִידִים 521 beruht auf einer Verwechslung dieses Wortes mit חֲסִידִים und kehrt bei PSM. 2975 wörtlich wieder.

חֲסִידִים wird 547 erklärt. חֲסִידִים חֲסִידִים ח. Zu lesen ist חֲסִידִים el חֲסִידִים. Das Wort ist verschrieben aus חֲסִידִים. Die Erklärung bedeutet, dass חֲסִידִים je nachdem einen Strich oder eine ganze Linie bezeichnen kann. Vgl. PSM. 768 und 2738.

חֲסִידִים 739 „ein Hammer zum Schlagen des Flachses“ ist eine Corruption aus חֲסִידִים PSM. 2347 (zur Wurzel חֲסִידִים „brechen“).

חֲסִידִים 751, 20 wird u. A. durch حلیو „Krystall“ erklärt. Das bezieht sich auf das arabische حلی Schmuck, Geschmeide. Oder ist vielleicht das unsichere حلی NOLDEKE, *Beiträge zur Gesch. des Alexander-Romans*, S. 16, Anm. 8) damit zu combinieren?

Arabisch sind حلی (l. حلی) 358, 2 = حلی; حلی 552, 5 = حلی; حلی 759, 4 = حلی.

469, 15. Für חֲסִידִים (Erklärung von חֲסִידִים „Backenzahn“) l. חֲסִידִים.

517, 4 v. u. l. חֲסִידִים oder ähnlich für חֲסִידִים. (Die Erklärung bedeutet: „Abgeschabtes“.)

Notes on some new Chālukya Inscriptions.

By

H. H. Dhruva, B. A., L. L. B.

No. 1.

This is a mutilated stone inscription in Śrī-Kāśī-Viśvanātha-Mahādeva's temple in Vijali Kūā street, at Aphilyād Pāṭaṇ. It seems to have consisted of 90 verses, but none of them can be restored completely. In line 7 occurs the phrase *Siddhanarendranirmita* 'built by king Siddha' (Jayasinha), and in line 10 also the word *Śrī-Siddharāja*. The inscription is reported to be recording the foundation of the celebrated Sahasraliṅga Sarovara.¹

No. 2.

This is another stone fragment, containing an inscription, dated Vikrama Samvat 1236 Phālguna sudi 2, Saturday. It is in the possession of Gosain Nārāyaṇa Bhārati Jaśovanta Bhārati, amateur archaeologist at Pāṭaṇ. The number of verses seems to be 72, the last of which runs thus:

— — — — — — — — *ṇa Nāgareṇa drijannanā* |
likhitā Mādharaneyaṇ praśastih sundarāksharā ||

'This eulogy was been written with beautiful letters by the Nāgara (Brahman) Mādhava.'

¹ There is a similar fragment of an inscription recording the ancient name of Ahmadābād, Karpāvati, derived from Siddharāja's father Karpadeva. I chanced to come by the fragment of the stone in a temple at Saptarshi Avatāra on the Sābhramatī, south of Ahmadābād. I have presented the stone to the Bo. Bi. Roy. As. Soc., and I have noticed the inscription in the *Buddhiprakāś*, vol. xxvii, p. 174—176.

We have here perhaps the earliest mention of a Nāgara Brahman as such.

Verse 70 give the particulars about the author of the poem:

etām śiṣhyah karīndrasya Sarvaderātmaḥ vyadhāt |
Siddhasārasvataḥ — — — — — !

'The disciple of the Prince of poets (*karīndra*) and son of Sarvadeva, Siddha Sārasvata composed this (eulogy)'

A remnant of verse 66 '*prāsādamāḥi bhāratu muner akṣaya-kīrtiḥ*' might imply the erection of a Prāsāda or temple. The architect was Āsa, son of Sūtradhāra Piniṅga. Verses 61—63 make mention of king Ajaya or Ajayapāladeva, the successor of Kumārāpāla, and the latter part of the second verse runs thus:

— — — — — r Ajayakṣhitipātmaḥ |
bālopi Bhīmadevasya pratāpo bhāti bhānuvat !

There follows and precedes an important lacuna on either side. The fragment may perhaps be translated: —

' . . . Son of king Ajaya, although young. The prowess (*pratāpa*) of (king) Bhimadeva shines like the fierce brilliancy (*pratapā*) of the sun.'

The date Vikrama Samvat 1236 well agrees with the one usually assigned to the accession of Bhimadeva II to the throne of Anhilvād. According to the Jaina chronicles he succeeded his brother Mularāja II in Vikrama Samvat 1235. Hence this appears to be the earliest inscription of Bhima's reign which has become known.

No. 3.

This is a copperplate grant in possession of a Brahmin at Surat which some years ago I found out and which I and my friend Mr. R. D. DAVE jointly deciphered. It belongs to the same family of southern Chālukyas, descendants of Bārappa, (a general of Tailapa-deva¹ of Kalyāna, that invaded Gujarat from the South) which pushed up king Mularaja northwards into the Sārasvata Maṇḍala. The donor

¹ Ruled Śaka Samvat 894 to 919.

of the grant is king Kirttirāja of Lātadeśa, grandson of Bārappa,¹ and grandfather of king Trilochanapāla of my published grant of Śaka Samvat 972. The origin of the name and race of the Chālukyas and the genealogy of the family are given as in the other grant with the only addition that this takes us a step higher giving Nimbārka as the name of the father of Bārappa. The uncertainty about his son's name is now removed by this grant. In the other inscription I read it Agnirāja or Gongirāja. But it is clearly Goggirāja in the present grant. This Goggirāja was the father of Princess Nāyiladevi given in marriage to Prince Tesuka (Vesugi) Yādava of Seunadeśa.² In Dr. Bhagvānlāl Indrajī Pandit's Grant he is simply a Maṇḍalika and it agrees well with what is said of him in his great grandson Trilochanapāla's grant of Śaka, Samvat 972 that he was the first home of the family, *i. e.* the first founder of it. His life was full of troubles and wars as we learn by reading the two grants together. It is only his son Kirttirāja that is styled king³ whose grant is dated Śaka Samvat 940 only. He simply gives his sanction and seal to the grant, made by his subordinate Rāṣṭrakūṭa chief Samburāja, son of Amṛitarāja and grandson of Kundarāja. Samburāja makes this grant in favour of a Maṭhikā or monastery of a Devi (?) founded by him. The grant refers to two Talavadā villages bounded on the East by Kurunagrāma, North Kohirālā, West Tembaruya (modern Tembarava) and South Erathapa-Erthān still in existence. Land and other village rights and dues as of the barber, washerman etc. are also given. These Chālukyas belong to an entirely new line of kings that I have found out like some of those of my recent Sankheda Grant.

¹ Bārappa seems to have been overthrown by King Mūlurāja between Vikrama Samvat 1030 the date of his first grant, where he was *Tryambaka iva vibhīchali śrayaḥ*, *i. e.* shut up in Kanth Koṭ in Kachh and when he was simply a *mahārājādhirāja* and Vikrama Samvat 1043 or rather 1051 when he was *paramabhattāraka mahārājādhirāja paramaśvara*, see *ante*, vol. v, No 4.

² *Indian Antiquary*, vol. xii, p. 119. The text of verse 6 (l. 11—12) has the following words: *Chālukyānayanandulika'vilakā Śrī-Gogirājākrādāpouni dāhātā*
— — — — *Śrī-Nāyiladevi* — —.

³ Still his official title given in the grant is *Mahānagadeśvara*.

Anzeigen.

J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*. Vol. I. La liturgie. Paris, 1892. (*Annales du Musée Guimet*, t. XXI.)

Es sind jetzt hundert Jahre verflossen, seit ANQREUIL DE PERRON den authentischen Text des Avesta nach Europa gebracht hat; fünfzig Jahre später legte sein Landsmann BURSOUE den Grund zur wissenschaftlichen Erforschung desselben und wieder ein halbes Jahrhundert später unternimmt es ein dritter französischer Gelehrter die Interpretation des alten iranischen Religionsbuches zu einem vorläufigen Abschlusse zu bringen. Der vorliegende erste Band des Werkes, der die liturgischen Stücke, den Yasna und Vispered, behandelt, entspricht in vollstem Masse den Anforderungen, die man an ein solches Unternehmen zu stellen berechtigt ist. Der Werth von DARMESTETER's Arbeit beruht nicht so sehr auf der eigentlichen Uebersetzung, als auf den zahlreichen und ausführlichen Beigaben, den Noten und Excursen, wodurch dieselbe sozusagen erst Licht und Farbe erhält. Der Verfasser hatte nämlich die Ehre und das Glück von seiner Regierung zu den Parsen nach Indien geschickt zu werden, um dort die Cultusgebräuche dieser Religionsgenossenschaft aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Welche Schwierigkeiten das richtige Verständniss einer Liturgie ohne lebendige Kenntniss des Rituals bietet, weiss jeder, der sich mit solchen Studien befasst hat, und ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, dass alle früheren Erklärungen des Yasna und Vispered nach dem Erscheinen von DARMESTETER's Werk als veraltet gelten müssen.¹

¹ Eine dankenswerthe Zugabe des Buches sind die Abbildungen und Photographien von Geräthen und Cultusräumlichkeiten. Warum fehlt die äussere Gesamtansicht eines Feuertempels?

Der Verfasser beschränkt sich übrigens nicht auf die Darstellung des bei der Hauptmasse der indischen Parsen geltenden Rituals, der sogenannten *kiryā*, sondern sucht auch Einblick zu gewinnen in das ältere Ritual, genannt *nīrang*, welches in den Pehlevi-Commentaren beschrieben und noch jetzt, wie es scheint, von der Secte der Qadīmīs geübt wird. Es gelingt ihm dabei die interessante Ceremonie des „senkrechten Barsomzweiges“ (*dotūsh*) wieder ans Licht zu ziehen (p. 139), ein Beweis, welche Aufschlüsse wir noch zu erwarten haben, wenn die europäische Wissenschaft einmal mit dem entschieden älteren Ritual der Parsen in Persien bekannt gemacht sein wird.

Auch sonst bemüht sich der Verfasser über das unmittelbar vorliegende Material hinauszugehen: er reconstruirt den Inhalt des Stōt Yasht, des einstmaligen ersten Nask des ursprünglichen Avesta (p. LXXXVII) und weist in äusserst scharfsinniger Weise nach, dass unter *keresāni* im Hōm Yasht Alexander der Grosse zu verstehen sei, woraus implicite die relativ späte Redaction der gegenwärtigen Form dieses Stückes folgt (pp. 79 ff.).

Ich möchte mir nun erlauben, einige Einzelheiten zu besprechen. Der Verfasser schreibt *pehlevi*; beweisen jedoch die Worte *parthava* und *pahlava* nicht, dass die Form *pehleri* richtiger ist? Er beharrt ferner auf der Umschreibung des bekannten Pehlevi-affixes durch *ā* (*gadā*, *nafshā*), wogegen jetzt JUSTI (ZDMG. 46, 285) *gadh* transcribirt, was ich als das Richtige (WZKM. III, 313 ff.) zu erweisen gesueht hatte. Statt *badrā* (p. 38)¹ ist nach West (*Shik. G. V. xxix*) *bīrakh* zu schreiben.² Ueberhaupt habe ich nach der ersten Lecture des Buches den Eindruck gewonnen, dass die neueren europäischen Arbeiten etwas vernachlässigt worden sind. Ein eclatantes Beispiel ist die Discussion über *nāismā* (p. 118), wo doch hätte erwähnt werden sollen, dass WILHELM bereits 1888 im Muséon dieselbe Erklärung gegeben hatte. Welchen Nutzen bringen andererseits Citate aus Euripides und Racine (p. 291), da der Gedanke doch aus der Pehlevi-

¹ Vgl. WZKM. VI, 86.

² Vgl. SPIEGEL, *Tradit. Lit. d. Parsen* S. 423 und JUSTI, *Bundehesh-Glossar*, S. 94

Uebersetzung klar genug ist? Dass die Gewohnheit der Qadimis *i* statt *ū* zu sprechen, nur auf einem graphischen Versehen beruhe (p. xcvi), ist nach den Bemerkungen SALEMANN'S (*Parsenh.* p. 11) über diesen Punkt sehr zu bezweifeln. Mit dem Gerundium auf *ush* (p. cviii) vergleiche ich das litauische auf *us* (*burus, sukus*). *Khshtā* ist doch gewiss nicht von *stā* zu trennen (p. 92). Im Sanskrit gehört die Wurzel *sthā* zu jenen, die im Dhātupāṭha mit *sh* geschrieben werden, ausserdem spricht die Prakritform *ciṭṭhai* = *tishṭhati* für das einstnmalige Vorhandensein eines gutturalen Anlants. *Khshmakem* ist wohl aus **yukhshmakem* hervorgegangen, dessen **yukh* mit dem mittelhochdeutschen *iuch* zusammengestellt werden kann. Die Bemerkung, dass *kh* vielleicht aus *c* hervorgegangen sei, wie in *ākhtūrīm*, verstehe ich nicht, da hier doch *k* das Ursprüngliche ist (vgl. skr. *tūrya* für **ktūrya*). Ebenso wenig kann ich an eine Umstellung der Wurzel *push* glauben, (p. 370), woraus *fshu* entstanden sein soll. Die Zendwurzel ist doch wohl mit skr. *çvi*, *ꞡꞡω* zusammenzustellen mit demselben *f*, wie *fshtāna* = skr. *stana* (vgl. dagegen WZKM. vi, 185). Die Herleitung von *khrafstra* aus **kratustara* (p. 208) widerspricht den Lautgesetzen. Hängt das Wort nicht mit *karapan* zusammen? Persisch *carīdan*, weiden, soll nicht mit z. *car*, gehen zusammenhängen (p. 444); dagegen bemerke ich, dass die ursprüngliche Bedeutung von *car* im Sanskrit 'weiden, grasen' war, weshalb die indischen Grammatiker dieser Wurzel die Bedeutung *bhakshaya* beilegen.

In einer Note über den Ashemaogha (p. 91) sucht DARMESTER es wahrscheinlich zu machen, dass es drei Arten davon gegeben habe; da jedoch in zwei von den Glossen, die darüber handeln, ausdrücklich steht, dass es zwei Arten gebe (*dū gūneh, devīdhā*), da es ferner vom Standpunkte der avestischen Moral, die bekanntlich streng zwischen wissentlicher und unwissentlicher Sünde unterscheidet, sehr auffällig wäre, dass der Unschuldige, Verführte in dieselbe Kategorie gehöre mit dem schlechten Verführer, was zudem mit der Bestimmung, dass der erstere durch die Beichte sich entschulden kann, der letztere aber nicht, in crassem Widerspruch steht, so dürfte die Annahme wohl Berechtigung haben, dass der in der einen Glosse zuletzt angeführte

friftak eine spätere Interpolation sei. In dem Exeurse über den Khētukdas (pp. 126 ff.) hätte neben den griechischen und italischen Parallelen aus dem Indischen das Verhältniss Manu's zu seiner Tochter Idā, aus dem Schalname die Heirat Behmen's mit seiner Tochter Humay und die Absicht Sndabeh's, Frau des Kavus, ihren Stiefsohn Siyavish zu ehelichen angeführt werden können. Bei Hā 60 konnte auf die indische Sitte des Vāstuçamana hingewiesen werden, da die dabei recitirten Sprüche eine unverkennbare Aehnlichkeit mit den iranischen zeigen.

Der Verfasser verspricht in der Einleitung zum zweiten Bande die Geschichte der avestischen Literatur zu behandeln. Ich gestatte mir den Wunsch auszusprechen Prof. DARMESTETER, der ja wie kein zweiter alle Fäden, die im Avesta zusammenlaufen, in der Hand hält, möge uns auch einen Ueberblick über die Geographie der iranischen Länder und die Geschichte des Parsismus geben.

J. KIRSTE.

F. MAX MÜLLER. *Physische Religion*. Aus dem Englischen übersetzt von O. FRANKE. Leipzig 1892.

Die Kunst M. MÜLLER's — und eine Kunst im besten Sinne des Wortes kann dies wohl genannt werden — Fragen und Ergebnisse der Sprach- und Religionswissenschaft einem grösseren Publicum zugänglich und mundgerecht zu machen, zeigt sich auch in der vorliegenden Publication wieder in glanzendem Lichte. Sie gibt in vierzehn ‚Vorlesungen‘, die der Oxforder Gelehrte an der Universität Glasgow gehalten hatte, ein anschauliches Bild von dem Wesen und der Entwicklung jener Phase des religiösen Bewusstseins, „als die Wahrnehmung von etwas Uebernatürlichem einen Einfluss auf die moralischen Handlungen des Menschen auszuüben begann“ (p. 288). Der Begriff des Uebernatürlichen oder des Unendlichen, wie Müller es auch benennt, ist aber kein absoluter, denn es ist leicht einzusehen, dass ein ungebildeter Mensch Vieles für übernatürlich halten wird, was dem in der Erkenntniss der Natur Vorgeschrittenen ganz natürlich

scheinen wird. Der Blitz erschien dem vedischen Inder noch als etwas Uebernatürliches, Staunen und Furcht Erregendes, dessen Wesen dadurch noch geheimnissvoller wurde, dass es aus dem Wasser der Wolken zu entstehen schien; ebenso wunderbar waren für den primitiven Menschen die Eigenschaften des irdischen Feuers, das aus den Kieselsteinen sprang und wie ein gefräßiges Thier ganze Wälder zerstörte. MÜLLER verfolgt nun an der Hand der ‚Biographie‘ des vedischen Feuergottes Agni, die durch zahlreiche Parallelen aus der Mythologie anderer Völker vervollständigt wird, die allmähliche Theogonisirung dieser Naturkraft, die in der Vorstellung eines hinter ihr stehenden persönlichen ‚Agens‘ ihren Abschluss findet. So sehr ich mich nun auch mit der meisterhaften Darstellung dieses Processes, was die späteren Phasen desselben betrifft, in Uebereinstimmung befinde, so scheint mir doch andererseits die von MÜLLER als Ausgangspunkt angesetzte ‚Verehrung des Feuers als Herdfeuer‘ nicht ganz zutreffend (p. 220). Ich halte es für unbeweisbar, dass der Naturmensch in Folge eines rationalistischen Raisonnements über die Nützlichkeit der von ihm zu seinen täglichen Bedürfnissen verwendeten Naturkraft sich veranlasst gefunden haben sollte, derselben Verehrung zu zollen. MÜLLER macht selbst (p. 328) auf die Sucht der ungebildeten Menge aufmerksam, die nicht glauben wollte, wenn sie nicht Zeichen und Wunder sah, und es scheint mir bezeichnend, dass Muhammed im Koran (2. Sure) ausdrücklich sagt: ‚In dem Wechsel von Tag und Nacht, in dem Wasser, das Gott vom Himmel strömen lässt, um die Erde nach ihrem Todesschlaf neu zu beleben, in dem Wehen der Winde und Wolken, die zwischen Himmel und Erde den ewigen Frohndienst verrichten, liegen Wunder genug *li qaumin ya'qilāna* für den denkenden Menschen.‘ Auf demselben Standpunkt, wie der Schöpfer des Islam, stehen die vedischen Rishis, die das tägliche Erscheinen der Morgenröthe, die Geburt Agnis aus dem dürren Holze u. A. preisen oder mit anderen Worten, die bereits anfangen über die Einrichtung der Welt und die Naturkräfte nachzudenken. Den Beginn der Verehrung Agnis möchte ich deshalb in die vorvedische Epoche verlegen, als die Arier noch nicht so vertraut mit dem Feuer

geworden waren, wie die vedischen Inder, als der niederfahrende Blitz, der flammende Baum, der glühende Sonnenball noch nicht den Gedanken entzündet hatten: ‚Wer ist das, woher kommt er,‘ sondern nur den Wunsch: ‚Möge er uns gnädig sein.‘

Meine Ansicht steht im engsten Zusammenhange mit der Beziehung, in der, wie ich glaube, Gebet und Ritual zu einander stehen. MÜLLER (p. 101) spricht die Ansicht aus, dass das Opfer etwas Secundäres sei und führt als Beweis dafür an, ‚dass es in dem gemeinsamen Lexicon der arischen Völker kein Wort dafür gebe‘. Gegenüber dieser Thatsache erlaube ich mir anzuführen, dass sich bei verschiedenen indogermanischen Stämmen überraschende Uebereinstimmungen bezüglich ceremonieller Acte finden, z. B. bei Hochzeits- und Todtenfeierlichkeiten, die auf das Vorhandensein eines Rituals in der gemeinschaftlichen Periode schliessen lassen. Sogar die, wie man glauben könnte, speciell indischen Vorschriften für das Anlegen eines Opferfeuers finden ihren Wiederhall in der serbischen Sitte der Weihnachtscheite (*badnjavi*),¹ die am Christabend in bestimmter Zahl und unter Beobachtung gewisser Vorschriften auf's Feuer gelegt werden (siehe meine Uebersetzung ‚Der Bergkranz.‘ Wien 1886: pp. 120 ff.). Dies beweist natürlich nicht, dass es bei den Indogermanen ein Opfer im indischen Sinne gegeben habe, erklärt aber doch, meines Erachtens, wieso das letztere sich aus jenen Anfängen entwickeln konnte, und da MÜLLER den Beginn der physischen Religion in die vedische Epoche verlegt, so kann ich das Ritual nicht als etwas Secundäres betrachten. Wer dies thut, muss vor Allem klarlegen, aus welchem Grunde man angefangen habe die Worte mit Ceremonien zu begleiten, und ferner, warum das Ceremoniell in den Augen der Inder eine solch hohe Bedeutung erlangte. Von unserem Standpunkte aus erklärt sich dies folgendermassen. Als der Mensch die Entdeckung machte, dass das Feuer durch die Reibung zweier Hölzer hervorzubringen war, glaubte er damit eine Handhabe gefunden zu haben, das frühere Verhältniss, in dem er gegenüber der Naturkraft nur der

¹ Das Wort hängt wohl mit skr. *bhadra*, gnädig, segensreich, zusammen

passive und leidende Partner war, zu seinen Gunsten zu ändern. Der Gott musste jetzt nach dem Willen des Menschen erscheinen und zwar desto schneller und rascher, je sorgfältiger die Handlung ausgeführt wurde. Schliesslich glaubten die Priester in consequenter Weiterbildung jener Idee mit ihrem Opfermikrokosmos sich auf das Niveau der Götter selbst erheben zu können, um mit ihnen dann nach dem Grundsatz „do ut des“ zu verhandeln. Die skizzierte Entwicklung genügt wohl, um mein Bedenken zu rechtfertigen. MÜLLER's Anschauung, der in diesem im Veda überall hervortretenden Verhältniss zwischen Menschen und Devas den „Charakter der Einfachheit“ erkennt (p. 95), zu der meinigen zu machen. Die Handlungen waren natürlich von Worten oder Gebeten begleitet, da die Götter auf dieselben aufmerksam gemacht werden mussten, wie denn auch MÜLLER selbst zugebt (p. 101), „dass Gebet und Opfer ursprünglich untrennbar gewesen sein mochten“: wenn er jedoch dieses Zugestandniss durch den Nachsatz wieder aufhebt, dass in der menschlichen Natur seiner Ansicht nach das Gebet stets zuerst, das Opfer zu zweit komme, so erlaube ich mir dagegen die Vermuthung auszusprechen, dass den Augen des wenig civilisirten Menschen ein feierlicher Act bedeutsamer zu erscheinen pflegt, als blosse Worte.

MÜLLER führt zur Stütze seiner Ansicht den Umstand an, dass im Veda häufig das Gebet als besser oder wenigstens als gleichwerthig mit dem Opfer erklärt wird (p. 101). Haben wir aber das Recht das indische Gebet als ein Gebet im höheren Sinne des Wortes zu betrachten, bei dem es vor Allem auf den Inhalt, auf die Gedanken und nicht auf die äussere Form ankommt? Ich glaube nicht. Schon die Wichtigkeit, welche der fromme Brahmane der ausserlich correcten Wiedergabe der heiligen Hymnen beilegt, lässt daran zweifeln und ferner dürfen wir auch den Umstand nicht ausser Betracht lassen, dass das Gebet (*ahuta*) geradezu als ein Opfer (*brahmayajña*) bezeichnet wird, mit anderen Worten, es ist nichts Anderes als eine rituelle Handlung.

Das Wort *agni* leitet MÜLLER von der Wurzel *ag*, beweglich sein, ab (p. 117). Dagegen lässt sich vor Allem geltend machen,

dass nach den neueren Vocaluntersuchungen das *a* von *ag* (*agere*) ein anderes *a* ist, als das *a* von *agni* (*ignis*). Ueber das, was MÜLLER eine Wurzel nennt, denke ich ausserdem mit FRIEDRICH MÜLLER ganz anders (siehe meinen Aufsatz 'Le gouma inverse' in den *Mém. de la Soc. de Ling.* viii, 97). Aus einer Reihe von Worten, die lautlich und begrifflich zusammengehören, können wir ein Element abstrahiren, das die allgemeine Idee, die allen diesen Worten zu Grunde zu liegen scheint, zu repräsentiren hat, wie z. B. aus den französischen Worten *rouler*, *roulement*, *roulage*, *roulette*, etc. ein Element *roul*, dem die Bedeutung 'sich kreisförmig bewegen' zugeschrieben werden kann (BRÉAL, *Mél. de myth.*, Paris 1882, p. 407). Haben wir aber das Recht, dieser unserer Abstraction ein reales Dasein in früheren Epochen zuzuschreiben? Die Antwort darauf wird von BRÉAL in dem soeben citirten Aufsatz in so bündiger und klarer Weise gegeben, dass ich mich der Mühe für überhoben erachte, mein Nein hier ausführlich zu begründen, und ich bemerke nur noch, dass der französische Gelehrte das Wort *agni* zu denjenigen rechnet, die mit Hilfe von uns bekannten Verben nicht erklärt werden können (*l. c.*, p. 383). Wie dem auch sei, es scheint mir undenkbar, dass es eine Periode in der Entwicklung unseres Sprachstammes gegeben habe, in der die Menschen sich mit Hilfe von Worten, die so allgemeine Bedeutungen wie 'sich bewegen, gehen, scheinen, etc.' repräsentirten, verständigt haben sollen, während die Untersuchung von Sprachen solcher Völker, die auf keinem geistig hohen Niveau stehen, zeigt, dass ihre Worte einen für uns oft befremdend engen Begriffsumfang haben.

Ich habe hiemit einige Punkte aus dem reichen Inhalte des Buches herausgegriffen, bezüglich derer ich mit dem Verfasser nicht übereinstimme, und ich würde mich glücklich schätzen, wenn sie derselbe einer Discussion werth halten würde. Dass das Buch mit seiner Fülle geistreicher Ideen und schlagender Parallelen zwischen den Feuerculten der verschiedensten Völker unsere Kenntniss von der Verehrung dieser Naturkraft mächtig fördert, versteht sich bei einem Werke, das MAX MÜLLER verfasst hat, von selbst.

J. KIRSTE.

Պատկան է Սահակ-Մեսրոպեան մրցանակաբաշխութեան ամբողջ մրցանակով 1888 թահին . Հայոց դերր . Աշխատասիրեց Իսահակ Յարութիւնեանց, ասուցիչ Տպեբանութեան և տրամաբանութեան Աւերսեան զգրանոցում . Թիֆլիս . Տպարան Ս. Շարաձէ . 1892. 399 pg. 8°. — Preisschrift des allgemeinen Concurses der Sahak-Mesropischen Preisvertheilung im Jahre 1888. — *Die Schrift der Armenier*. Verfasst von ISAAK HARTTHJUNEAN, Professor der Psychologie und Logik an der Nerses-Akademie. Tiflis. Saradzē. 1892. 399 S. 8°.

Das vorliegende Werk aus der Feder eines in Deutschland gebildeten Armeniers, den ich persönlich kennen zu lernen das Vergnügen hatte, behandelt das wichtigste Thema der armenischen Cultur- und Literaturgeschichte, nämlich die Geschichte der armenischen Schrift. Der Verfasser, der nicht so sehr die europäischen Gelehrten als vielmehr seine Landsleute selbst vor Augen hatte, behandelt den Gegenstand in einer sehr umfassenden Weise, indem er einerseits von der Betrachtung der Schrift im Allgemeinen ausgeht, andererseits den Zusammenhang der Schrift mit der Sprache untersucht. Er wirft einen Blick auf die Cultur der Armenier und erörtert ausführlich die Nachrichten jener drei ältesten Schriftsteller, auf welche wir bei der Beantwortung der Frage über den Ursprung der armenischen Schrift vorzüglich angewiesen sind, nämlich Korian's, Moses Chorenatshi's und Fazar Pharpetshi's, vergleicht sie miteinander und sucht die Frage über die Beschaffenheit der vor-Mesropischen, der sogenannten Daniel'schen Schrift zu beantworten. — Der Verfasser kommt zu dem Resultate, dass die von Mesrop reformirte alte Schrift der Armenier (die sogenannte Daniel'sche Schrift) semitischen Ursprunges war und parallel mit den anderen, namentlich den zunächst damit verwandten aramäischen Schriftarten aus der alten Schrift der Phöniciier sich entwickelt hat. Die von dem Verfasser in dieser Form vorgetragene Ansicht, welcher meine Ansicht (vgl. diese *Zeitschrift* iv, 288) noch am nächsten steht, ist neu und dürfte nach meinem Ermessen die richtige sein.

Bei Gelegenheit der Behandlung Koriun's (S. 165) kommt Prof. HARUTHJUNIAN auch auf die beiden Recensionen dieses Autors zu sprechen (vgl. diese *Zeitschrift* v, 36). Er meint, dass die kürzere Fassung (vom Jahre 1854) gegenüber der längeren (vom Jahre 1833) als unächt zu bezeichnen sein dürfte, wenn auch der Styl der kürzeren Fassung sich als gewählter als jener der längeren Fassung präsentirt.

Auf S. 180 ff. wird der Namen Chorenatshi (**Խորենացի**) erörtert. Derselbe wird auf den Ortsnamen Chorōnq (**Խորոնք**) bei Muš bezogen, in dessen Nähe ein Kloster mit den Grabsteinen des Moses Chorenatshi und seines Bruders Mambrē sich befinden soll. Daher wird Moses von Einigen auch Choromctshi genannt. — Wahrscheinlich hiess das spätere Chorōnq früher Chorēnq (**Խորենք**). Auf Chorni (**Խորնի**), ebenfalls einen Ort in der Nähe von Muš, darf der Name Chorenatshi nicht bezogen werden (wie es einige deutsche Gelehrte gethan haben), da von **Խորնի** nur **Խորենկի** (gleichwie von **Մի** — **Մենկի**, von **Փարսի** — **Փարսկի**) abgeleitet werden kann.

Dass der Verfasser die Ansichten seiner Vorgänger genau geprüft hat, versteht sich von selbst. — Die Ansicht de LAGARDE's vom griechisch-koptischen Ursprung der armenischen Schrift, welche dieser Gelehrte mit dem ihm eigenthümlichen marktschreierischen Tone zu wiederholten Malen vorgetragen hat, wird S. 301 kurz und treffend blos mit Ausrufungszeichen kritisirt: „Հայոց այբուբենի գանձակերն (!) առկա են Մեքսանդրիայում (!!), ուստի այդ այբուբենի շարժ տառերի ձևերն առնուած են իրպատական այբուբենից — հ, ձ, ճ, զ . . .“

FRIEDRICH MÜLLER.

Dr. GEORG HUTH. *The Chandoratnākara of Ratnākaraçānti*. Sanskrit text with a Tibetan translation. Edited with critical and illustrative notes by—. Berlin. Dümmler 1890, pp. v, 34. 8^o.

Dr. GEORG HUTH. *Die Tibetische Version der Naihsargikapṛāyaçittikadharma's. Buddhistische Sühnregeln aus dem Pratimokshasūtram*. Mit kritischen Anmerkungen herausgegeben, übersetzt und mit der

Pāli- und einer Chinesischen Fassung, sowie mit dem Suttavibhāṅga verglichen von -- Strassburg, TRUBNER 1891, pp. 51, 8^o.

The first of the above two pamphlets is a careful edition of a metrical treatise, the beginning of which was first made known (rather imperfectly) by SCHEFFNER in the appendix to WEBER's '*Metrik der Inder*' *Ind. Stud.* viii, p. 467).

The Sanskrit text (in Tibetan characters) and an interlinear Tibetan translation is contained, each twice, in a volume of the great collection, called Tanjur, besides which there is found, in another volume, a new translation in verse, together with some examples of the metrical rules. The present edition is chiefly based on the first version,¹ while the editor promises to give in a special work the additions found in the other translations together with 'an examination on the conclusions to be deduced from them for both Indian and Tibetan literary history'. This work is valuable for the theory and history of Sanskrit metres, as there occur some characteristic variations from the system of Pūṅgava and Kēdāra, which the editor points out and tabulates in an appendix, but it must be chiefly welcome to us as a beginning in raising the manifold treasures for Sanskrit literature that still lie hidden in the great Tibetan collection. The value of these translations clearly can be seen from the great faithfulness with which they follow their text word for word, and render each word according to its composition and etymology. This method of translation, indeed, was known already, e. g. through the version of the *Lalitavistara*, but will now be recognised in its full importance where works of the Sanskrit literature proper are concerned. As in the *Lalita* and elsewhere the proper names, so here the names of the metres are all translated according to their appellative meaning, often according

¹ The present writer could himself supply the editor with a copy of the first text and translation, according to the London Tanjur. Between this and the Berlin copy there are, properly speaking, no *variae lectiones*, as might appear from the editor's remarks, for both are, as far as I can make out (I have not seen the Berlin Tanjur), but two copies of the same edition (the same is apparently the case with at least one of the two Tanjurs of St. Petersburg). The apparent variations, then, between the two are due to a greater or less distinctness of the print.

to an erroneous or fanciful etymology,¹ some cases of which the editor points out in his notes. Among these translations to which the editor takes exception is also 'Softly falling' for *Mandākinī* (p. 33, note to p. 3, 36); but the same rendering of the Sanskrit word occurs e. gr. in the *Friendly Letter* v. 73, where it is the name of the celestial pond (or river) and appears more appropriate, the once established translation was retained also in a different sense — Finally we must not omit to call attention to the accuracy with which the transliteration of the Sanskrit text was executed by the Tibetans, who clearly had no contemptible knowledge of the *Indian language*. No Sanskrit scholar should therefore neglect to go through this little work, and perhaps it may be hoped, now that the Tibetan translations are easily accessible, that others will perceive the importance of some acquaintance with this language and literature.

The other work of Dr. HURN is an edition, with German translation, of a part of the *Prātimokśhasūtra*, according to different recensions found in the Kanjur — he made use of the Berlin Mscr. Kanjur and the copy of St. Petersburg — for the purpose of comparing it with the Pāli text (as given by MINAYEFF and OLDENBERG), and with BEAL's translations from the Chinese. With great probability the author arrives at the following conclusions: 1) that the Sanskrit texts on which the Chinese and Tibetan *Prātimokśha* and the Tibetan *Vibhaṅga* are based are younger than the Pāli version; 2) that, while these Sanskrit versions have much in common with the old *Pātimokkha* commentary and the legends of the *Vibhaṅga*, they prove to be later but, 3) that the reciprocal relation of these three Sanskrit texts is not yet sufficiently cleared up. Therewith the present aim of the author, viz. to demonstrate in what manner, by comparison of all the versions of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣunī-Prāt.* and the *Vibhaṅga* their literary

¹ A curious example of the strictness with which the Tibetan translators adhered to their etymologies is this. The word *loka* 'world' is translated by 'receptacle of destruction', as explained in the comm. to v. 4 of Nāgarjuna's *Friendly Letter* (*Journ. P. T. S.* 1886, p. 7), and now I find that in the version of Paṇini's *sūtra* (Ramacandra's *Prakriya*) *lok* is indeed given by the same word 'destruction'.

relation to each other may be settled, is successfully attained. Such a comparison, as the author further on shows, should take into account, besides the Tibetan texts, contained in six (resp. four) volumes of the Kanjur, and the Pāli Mahāvagga and Cullavagga, also the Chinese versions of the three mentioned books (four in each case), and it would also throw much light on the history and reciprocal relations of the sects, as the Pāli, Tibetan, and four Chinese versions are ascribed each to a different one.

The translation of the Tibetan text has been done, carefully and compares favourably with that of Rockhill (*Prātimokṣa-Sūtra ou le Traité d'émancipation*, Paris 1884, a book which seems to be very little known). Only p. 9 'Mann aus der Stadt' and 'Mann vom Lande' renders indeed the words of the original, but apparently some magistrate is meant. — To Dr. Huth's note p. 51 (to p. 10) may I remark that at any rate it was not 'thoughtlessness' which made the Tibetan translate *Sugata-vidatthi* with 'Spanne des Sugata' -- even if he should be mistaken, of which I doubt -- since he really did understand it in this manner, v. ROCKHILL, *Life of the Buddha*, p. 172, n. 2.

H. WENZEL.

Kleine Mittheilungen.

Zum Rig-Veda. — Dans le volume vi, pp. 341 et ss. de la *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morg.* M. J. KIRSTE a bien voulu donner un compte-rendu critique de mon premier volume sur *Le Rig-Veda et les origines de la mythologie indo-européenne*, dont je lui sais beaucoup de gré. Ses remarques sont aussi bienveillantes qu'érudites, et je ne saurais mieux montrer l'importance que j'y attache que de lui soumettre à mon tour les observations que les siennes me suggèrent.

Pour plus de clarté je résumerai successivement les différentes raisons qui rendent M. KIRSTE sceptique à l'endroit de mes théories, et je ferai suivre chacune d'elles de la réponse qu'elle me semble comporter.

1^{re} objection. — Plusieurs ouvrages qui sont de nature à nous renseigner sur les védas et le rituel védique sont insuffisamment connus. Ne modifieront-ils pas, quand ils auront été étudiés, les idées qu'on peut avoir actuellement sur les matières qu'ils concernent?

Réponse. — M. LUDWIG a déjà rapproché des textes du *Rig-Veda* une bonne partie des passages des autres *Saṃhitās*, des *Brāhmaṇas* et des *Rituels* qui semblent pouvoir les éclairer. Qu'en a-t-on tiré d'utile? Rien ou presque rien. Il est bien présumable que les recherches inspirées par la même méthode, comme celles dont M. BROOMFIELD prenait naguère l'initiative, ne produiront pas de résultats beaucoup plus féconds.

2^e objection. — L'eau jetée en guise de libation sur le feu du sacrifice ne l'aurait pas éteint, parce qu'elle était en petite quantité.

Réponse. — Qu'en sait-on? Le contraire est plutôt à présumer, puisque cette eau est sans cesse comparée à l'océan (*śamudra*), aux rivières (*śindhu*), etc. Du reste, l'épithète de *hutabhu*, donnée au feu sacré, ne fournit-elle pas la preuve sûre que celui-ci brûlait la libation?

3^e objection. — Les grains d'orge jetés en offrande au Dieu Feu servaient-ils à l'allumer?

Réponse. — Nulle part dans le *Rig-Veda* il n'est question d'offrandes *réelles* de ce genre. Le *yava* désigne métaphoriquement l'oblation liquide en tant que *nourriture* du feu. Cf. les vaches, le lait, etc. qui alimentent Agni.

4^e objection. — De quelle idée serait sortie l'acte *religieux* du sacrifice, s'il ne s'agissait pas de satisfaire les dieux?

Réponse. — Je l'expliquerai dans un volume qui est sous presse.

5^e objection. — La religion avestique, si voisine de la religion védique, distingue entre le feu terrestre et le feu céleste, le soma terrestre et le soma céleste. N'est-ce pas l'indice qu'il doit en être de même dans les hymnes du *Rig-Veda*?

Réponse. — Ces distinctions ont été faites en ce qui concerne l'Avesta par des commentateurs qui n'avaient plus l'intelligence des textes. Pour ce qui est du *haoma*, M. DARMESTETER (*Introd. au Vendidad*, p. 69, dans la collection des *Sacred books of the East*, vol. IV) dit, en effet, qu'il y en a deux : l'un qui est jaune ou doré, et qui est le *haoma* terrestre; l'autre, le *haoma* blanc, qui pousse au milieu de la mer Vouru-Kasha. Mais ils sont en réalité identiques, et la mer en question n'est elle-même qu'un des noms de la libation.

6^e objection. — Si les mots *parrata*, *adri*, *giri*, *antarikṣa*, *prthivī* ont changé de sens en passant du sanscrit védique au sanscrit classique, comment se fait-il que dans les dialectes populaires ils aient le même sens que dans ce dernier?

Réponse. — De quels dialectes s'agit-il? Est-ce du prâcrit ou du pâli, dont quantité de mots sont des transcriptions pures et simples du sanscrit classique? Il faudrait des exemples et l'historique des formes populaires en question.

7^e objection. — M. REGNAUD ne tient pas compte du témoignage concordant avec les sens du sanscrit classique des formes correspondantes (à *parrata*, etc.) des autres langues d'origine indo-européenne.

Réponse. — Aucun de ces mots n'a de correspondants dans les langues congénères. URTICIS, qui rapprochait autrefois *giri* de ἔρως, y a renoncé dans les dernières éditions de ses *Grundzüge*.

8^e objection. — Pourquoi ces mêmes mots n'ont-ils conservé nulle part le sens de libation?

Réponse. — 1^o Je n'ai pas dit que ces mots signifiaient libation, mais liquide; ce n'est qu'occasionnellement qu'ils désignent le liquide sacré; 2^o d'après les *Naighantus*, *adri*, *giri*, *parrata*, etc., s'appliquent aux nuages, c'est-à-dire aux eaux, en vertu d'une métaphore très fréquente dans le védā; rien ne prouve d'ailleurs qu'il faille entendre les nuages pareils à des montagnes. Il est bon d'ajouter que *prthiri* signifie simplement la large, et a pu ainsi désigner la terre après n'avoir concerné que la liqueur sacrée. Remarquons encore que *adri* est purement védique, et, par conséquent, que la langue de l'époque classique n'a rien à nous apprendre sur le sens réel de ce mot.

9^e objection. — L'étymologie proposée par M. REGNAUD pour le mot *adri*, celle qui n'a pas la fente est forcée.

Réponse. — Elle ne semblera telle que si l'on fait abstraction des deux passages du *Rig-Veda* iv. 16. 8 et vi. 17. 5, que j'ai cités et expliqués pp. 127 et 128 de mon ouvrage.

10^e objection. — Le persan *pusht* a gardé le sens classique du sanscrit *prsthā*. N'est-ce pas la preuve que le sens védique de ce mot n'a pas changé?

Réponse. — *Prsthā* a la physionomie d'un dérivé purement sanscrit; il est très invraisemblable que ce mot remonte à l'époque de l'unité aryenne. C'est probablement un emprunt du persan au sanscrit classique ou peut-être l'équivalent du sanscrit *puccha*.

11^e objection. — Si *ghṛtapratikā* signifie qui a la figure faite de *ghṛta* (en parlant d'Agni), pourquoi *ghṛtaprsthā* ne signifierait-il pas (Agni) dont le dos est fait (ou arrosé) de *ghṛta*?

Réponse. — Le sens exact de *ghṛtapratikā* est ,qui fait face, qui apparaît, qui se manifeste par le *ghṛta*: de même que le sens de *ghṛtaprīṣṭha* est ,arrosé par le *ghṛta*.

12^e objection. — Le sens de ,couler, arroser‘ attribué à la racine *prīś* est une conjecture.¹

Réponse. — Il y a conjecture et conjecture; celle-ci s'appuie sur les raisons les plus sérieuses. Elles méritent au moins d'être discutées.

13^e objection. — L'Aurore des mythologies grecque et latine ne proteste-t-elle pas contre l'interprétation de M. REGNAUD qui voit dans l'Aurore védique la personnification des flammes du sacrifice?

Réponse. — L'Aurore des Grecs et des Romains a la même origine que celle de l'Inde: elle a été métaphorique avant d'être mythique, et terrestre avant de monter au ciel.

PAUL REGNAUD.

Aus einem Briefe des Dr. F. KLINERT an Professor FRIEDRICH MÜLLER. — Nanking, 12. December 1892. — In der Anlage erlaube ich mir Ihnen eine kleine Arbeit² zur eventuellen Publication zu übersenden. Ich bitte die ziemlich schlechte Schrift derselben gütigst zu entschuldigen; es fällt mir eben bei der Kälte, die wir hier haben, im ungeheizten Zimmer ausserordentlich schwer, mit meinen steifen Händen halbwegs leserlich zu schreiben. Ueberdies war ich Mangels einer zur Verfügung stehenden Tinte gezwungen, theilweise mit dem Stylographen zu schreiben.

Hier in Nanking ist nämlich gar nichts von europäischem Schreibmaterial aufzutreiben; man muss sich Alles von Shanghai verschreiben, was ziemlich umständlich ist und Zeit erfordert.

Mit den Nahrungsmitteln steht es nicht viel besser. Einzig und allein condensirte Milch ist hier zu haben; Brod muss der Koch in

¹ Ich habe nicht die Bedeutung der Wurzel *prīś*, sondern die Ableitung des Wortes *prīṣṭha* von dieser Wurzel beanständet. J. K.

² „Einige Bemerkungen über die Shēng im Chinesischen und den Nanking-Dialekt.“ Diese Arbeit wird in einem der folgenden Hefte erscheinen.

der Küche bereiten, Butter (natürlich nur Conserven-Butter) muss man sich von Shanghai verschreiben, wie so manche andere im Haushalt nöthige Artikel. Wasser ist nicht zu trinken, Wein (ausser theurem und nicht besonders zuträglichem chinesischem Wein) oder Bier ist nicht vorhanden und so trinkt man denn Thee nach chinesischer Weise, nämlich ohne Zucker, Milch, Cognac u. dgl. — einen blossen Aufguss von heissem Wasser über die Theepflanzen in der Schale. Es ist dies ein ausserordentlich köstliches Getränk, das wir in Europa gar nicht kennen, weil der Thee, der zu uns importirt wird, schon mit allen möglichen Dingen versetzt ist. Hat man auf der Strasse Hunger, so kauft man sich ein paar Ping (Kuchen) und für den Durst Orangen, oder man tritt in ein Haus, das convenirt, ein und lässt sich Thee geben, wofür man als Erkenntlichkeit bis zu 100 Cash zurücklässt. Viel zu kaufen während eines Marsches ist nicht möglich, weil das Gewicht des erforderlichen Geldes viel zu gross ist. 15 Kreuzer öst. W. sind circa 100 Cash, was etwa dem Gewichte eines $\frac{1}{4}$ Kilo gleichkommen dürfte, und auf einen Dollar kann man sich nicht herausgeben lassen, weil man sonst einen eigenen Esel zum Tragen des Geldes aufnehmen müsste. Trotzdem ist aber für uns Europäer das Leben enorm theuer, infolge des Dienertrosses, den man braucht, und bei dem Umstande, dass man in den seltensten Fällen und nach Regenwetter absolut gar nicht zu Fuss gehen kann. Eine Sänfte mit zwei Trägern, jetzt im Winter gerade nicht das angenehmste, bei den besseren Classen der Chinesen aber sehr bevorzugte Beförderungsmittel, kostet für $\frac{3}{4}$ Stunden einen Dollar, also fl. 1.50 Gold. Billiger ist es auf einem Esel zu reiten, was jedoch bei dem Zustande der Wege, den harten Sätteln und der Kleinheit der Thiere wegen auch kein besonderes Vergnügen ist. Und wenn man so zwei Stunden mit den Knien an der Brust zugebracht und unter dem Bärentrab Meister Langohrs einmal nahe am Bambusgebüsch, so dass die Zweige alle Augenblicke ins Gesicht schlagen, dann wieder auf derart holperigen Wegen, dass man Acht haben muss, dass der Esel nicht stürzt, vorwärts befördert worden ist, ist man endlich herzlich froh, von dem

Marterstuhle, der hier Sattel genannt wird, hernunterzusteigen. Und das kommt in Nanking vor — der zweiten Hauptstadt des Reiches!

Abgesehen von diesen Unannehmlichkeiten ist das Land wunderschön, und man begreift es vollkommen, dass der Chinese sich stets nach seiner Heimat sehnt.

Die Gräber der Ming (Ming hiao ling). — Verlässt man Nanking, den Weg durch die Tatarenstadt und die frühere Residenz der Ming nehmend, beim Chao yeang mén auf der Ostseite, so zieht sich gegen Norden ein Weg, der etwa nach $\frac{1}{2}$ Stunden zu einer Allee von Marmorfiguren führt, die im rechten Winkel geknickt verläuft. Im äussersten Osten sind zwei riesige Triumphporten von Mauerwerk erbaut mit wunderschönem, Sculpturen tragendem Marmorsockel als Untergrund.

Im Innern einer dieser Triumphporten erhebt sich auf dem Rücken einer Riesenschildkröte in Manneshöhe ein ungefähr vier Meter hoher Marmorblock mit einer ziemlich gut erhaltenen Inschrift.

Bei dem heutigen ersten Besuche war es in Folge ungünstiger Beleuchtung und Mangels der entsprechenden Hilfsmittel mir nicht möglich, irgend eine Copie dieser Inschrift anzufertigen. Die Charaktere sind für diese Entfernung zu klein für das Auge und theilweise auch zu wenig vertieft, um sie unter diesen Verhältnissen nur zum Theile richtig zu fixiren. Auch mein chinesischer Begleiter strengte vergebens seine Augen an und gestand schliesslich, dass er die Inschrift nicht deutlich ausnehmen könne.

Die erwähnte Allee enthält in der Richtung Ost-West Marmor-Thierfiguren zu beiden Seiten des Weges in beinahe äquodistanter Entfernung und zwar je vier, nämlich je zwei derselben Sorte auf jeder Seite. Im Osten beginnen die Löwen, von denen alle vier aufrecht stehen. Daran reiht sich die Gruppe der Tiger, von denen, wie dies bei den nun folgenden Thiergruppen mit Ausnahme der Pferde der Fall ist, je zwei (das erste vis-à-vis Paar) aufrecht stehen, das folgende Paar hingestreckt ruht. Den Tigern schliessen sich beschuppte mythologische Figuren an, deren Gestalt ein Mittelding zwischen

Löwen und Tigern ist. Ihnen folgen Kameel- und Elephanten-Gestalten, eine Gruppe Löwen und eine solche von Pferden.

Nunmehr biegt diese Allee rechtwinklig ab. Zwei mächtige Säulen von etwa neun Metern Höhe flankiren den neuen Eingang. Eine dieser Säulen lässt noch ziemlich gut die ursprünglichen Sculpturen erkennen, wogegen bei der anderen bereits jede Contour durch die Witterung zerstört ist. Die sich anschliessenden Gestalten, gleichfalls paarweise von einerlei Charakter, repräsentiren, wenn ich mich nicht irre und den Angaben meines chinesischen Begleiters Vertrauen schenken darf, die beiden bekannten Prototypen *Wên* und *Wu* in duplo.

Bezüglich der folgenden Gestalten, die ziemlich stark verwittert sind, fiel es schwer, gleich im Anfange eine Sicherheit über ihre Identität zu erlangen; ich hoffe jedoch im Laufe späterer Besuche darüber Klarheit zu gewinnen, wie auch, dass es mir gelingen werde, Abklatsche herstellen zu können. — Sollte es möglich sein, ohne fürchten zu müssen gelyncht zu werden, etwas für die Wissenschaft acquiriren zu können, so werde ich nicht ermangeln, eine Partie für die Heimat zu erwerben. Abgeschlossen wurde diese Statuen-Allee durch eine Art Triumphbogen, von dem henzutage nur die Trümmer die muthmasslichen Formen errathen lassen, da sie den Hirten der Schafherden willkommene Plätze sind, ihren Schützlingen das Salz mundgerecht darauf streuen zu können. Von diesem Punkte, in nordöstlicher Richtung ansteigend, kommt man zum Thore der Trümmer des eigentlichen Mausoleums.

Die schönsten Sculpturen auf prächtigem Marmor liegen auf der Erde in mächtigen Blöcken. Aufrecht steht ein gleichfalls auf dem Rücken einer Schildkröte errichteter Block mit der Aufschrift **治隆唐宋**. Hinter diesem steht ein kleinerer, der auf beiden Seiten Aufschriften trägt, die auf einem Abklatsche, wie ich hoffe, sehr leicht zu lesen sein werden, wogegen sie für das Auge bei der eintönig grauen Farbe des Ganzen und ihrer geringen, verhältnissmässig aber breiten Einmeisslung schwer erkennbar sind.

Die Inschrift beginnt mit **康熙三十八年春正月** Kanghi 38. Jahr, 1. Frühlingsmonat, d. i. nach Erinnerung 1659 u. Z.

Die Figur des Umfassungsgemäuers, nach den Resten desselben zu schliessen, ist ein Doppelgevierte, das durch ein schmäleres Rechteck verbunden ist. Im letzten Vierecke unmittelbar vor dem Grabmale sind die Reste einer architectonisch zierlich ausgeführten Brücke von bedeutender Ausdehnung.

Das Grabmal selbst besteht aus einem unteren aus Marmor hergestellten Bau, durch den ein circa 30 Grad geneigter Gang, dessen Decke aus Backsteinen gewölbt ist, nach aufwärts führt. Auf diesem erhebt sich ein weiteres Mauerwerk. Das Ganze wird durch einen, aller Wahrscheinlichkeit nach, künstlichen, mit Bäumen bepflanzten Hügel abgeschlossen.

Auffallend ist, dass bei allen diesen Sculpturen die Motive mehr den maurischen ähneln und nirgends der sonst übliche chinesische Grundtypus des Svastika zu finden ist.

Diese vorläufige kurze Notiz, die ich unmittelbar nach der Zurückkunft unter dem frischen Eindrücke niederschrieb, soll nur einen Ueberblick zur weiteren Orientirung bezüglich des Bauwerks geben. Eine weitere Ausführung behalte ich mir nach wiederholten Besuchen und Feststellung aller erforderlichen und erlangten Details vor.

Nanking, 3. December 1892.

Dr. FRANZ KUNERT.

Zur Beurtheilung der altindischen Aspiraten. — Als im dreizehnten Jahrhunderte bei den Mongolen der Buddhismus eingeführt und in Folge dessen Uebersetzungen der religiösen Schriften aus dem Tübetischen veranstaltet wurden, erschien es behufs genauer Umschreibung der in diesen vorkommenden indischen Namen nothwendig, das aus vierzehn Zeichen¹ bestehende, der syrischen Schrift entlehnte einheimische Alphabet (vgl. diese *Zeitschrift* v, 182) zu erweitern. Dies geschah theils durch die Aufnahme einiger tübetischer Buchstaben, theils durch die Differenzirung der mongolischen Schrift-

¹ Vgl. SCHMIDT, Isaak Jakob, *Grammatik der mongolischen Sprache*, St. Petersburg 1831. 4°. S. 14.

zeichen selbst. Das also erweiterte Alphabet, welches das System des altindischen Dēwanāgarī Alphabetes wiedergibt, wird von den Mongolen ‚Galik‘ genannt. Dem Tübetischen entlehnt sind die Zeichen für **ञ** und **ह**; alles Andere ist aus der Differenzirung der einheimischen Zeichen hervorgegangen. Das Zeichen **क** wird durch das mongolische *k, g* (das dem syrischen *g* entstammt) repräsentirt. Daraus ist **ख** durch einen von der oberen Linie herabgehenden senkrechten und **ग** durch einen eben von dort her nach links abgebogenen Strich hervorgegangen (s. SCHMIDT, *Grammatik*, Tafel zu Seite 5). In ähnlicher Weise gehen **ङ** auf **च**, **प** und **फ** auf **ब** (dem syrischen *p* entstammend) zurück. Bei *t, th* einer- und *d, dh* andererseits werden die zwei Formen, deren eine an syrisches **ט**, die andere an mandäisches **ט** sich anschliesst, zur Differenzirung der beiderseitigen Zeichen verwendet.

Interessant ist die Darstellung der tönenden Aspiraten. Während z. B. *kh* von *k*, *tsh* von *ts*, *ph* von *p* blos durch Differenzirung der jedesmaligen Figur abgeleitet werden, sind die tönenden Aspiraten durchgehends aus den tönenden Verschlusslauten und dem Hauchlaute *h* zusammengesetzt. Man schreibt daher *g+h*, *dz+h*, *ḍ+h*, *d+h*, *b+h*. Auch SCHMIDT macht zwischen der Aussprache der stummen und tönenden Aspiraten einen Unterschied, indem er **ख**, **ङ**, **ठ**, **थ**, **फ** durch *k'a*, *tsch'a*, *t'a*, *p'a*, **घ**, **ड**, **भ** dagegen durch *gha*, *dha*, *bha* umschreibt. Das *k'*, *t'*, *p'* ist nichts anderes als das *k*, *t*, *p* in unseren Worten: Kirche, Tinte, Pein (gewiss nicht *χ* u. s. w., da die Mongolen den Ausdruck für *χ* haben und ihn sicher für ein solches *χ* in Anwendung gebracht hätten). Dagegen sind *gh*, *dh*, *bh* wirkliche Doppellaute (Consonanten-Diphthonge) und wären *gha*, *dha*, *bha* vielleicht richtiger als *geha*, *deha*, *beha* zu bestimmen.

Ich glaube, dass diese Mittheilungen den Lautphysiologen von einigem Interesse sein, und dass die von WHITNEY in seiner *Grammatik* § 37 über diese Laute vorgebrachten Bemerkungen dadurch erläutert werden dürften.

Κυαξάφης. — Der dem Eigennamen *Κυαξάφης*, so wie uns ihn die Griechen überliefert haben, in den altpersischen Keilschrift-Denk-

mälern entsprechende Name $\langle \overline{\eta} \rangle \langle \overline{\eta} \rangle \langle \overline{\eta} \rangle \langle \overline{\eta} \rangle \langle \overline{\eta} \rangle \langle \overline{\eta} \rangle$ wird theils *uwaṣšatra*, theils *uwaṣšatara* gelesen. Die erstere Lesung ist schon deswegen nicht möglich, weil der Name dann $\langle \overline{\eta} \rangle \langle \overline{\eta} \rangle \langle \overline{\eta} \rangle \langle \overline{\eta} \rangle \langle \overline{\eta} \rangle \langle \overline{\eta} \rangle$ lauten müsste. Aber auch *uwaṣšatara* scheint mir nicht richtig zu sein, da daraus nicht $\text{K} \alpha \text{z} \text{z} \text{z} \text{z} \text{z}$, sondern nur $\text{K} \alpha \text{z} \text{z} \text{z} \text{z} \text{z}$ hervorgehen können. — Ich lese den Namen *uwaṣšatara*. Die Griechen mussten aber noch *huwaṣšatara* gehört haben, das sie nach ihrer Weise $\text{K} \alpha \text{z} \text{z} \text{z} \text{z} \text{z}$ schrieben.

Zur *pronominalen Declination im Altpersischen*. — Wir lesen in den Darius-Inschriften von Persepolis II 11: *hačā anijanā naij tar-sa(t)ij* und J 20: *hačā anijanā mā -ta-rsam*, wo *anijanā*, da *hačā* stets mit dem Ablativ verbunden wird, auch nur der Ablativ von *anija-* sein kann. Da man aber *anijanā* (= *anijahmāt*, altind. *an-jasmāt*) erwartet, so ist *anijanā* als unregelmässig zu betrachten. — SPIEGEL (*Keilinschriften*, S. 181) glaubt an eine Uebertragung des Suffixes *nā* vom Instrumental auf den Ablativ, eine Ansicht, welcher ich nicht beizustimmen vermag.

Betrachtet man die Inschrift des Xerxes K, 20—25:

- 20. *utā imā st*
- 21. *ānam haur nijaštāja kātana(ij)*
- 22. *janaij dipim naij nipišt*
- 23. *ām akunauš pasara adam ui*
- 24. *jaštājam imām dipim nīp*
- 25. *ištana(ij)*

so fühlt man bald, dass *janaij* nichts anderes als ein Adverb im Sinne von ‚wo‘, oder ein Pronomen im Sinne von ‚auf welchem‘ sein kann. Ich sehe in demselben das letztere und möchte an einen Fehler für *tjanaij* glauben. Dieses *tjanaij* würde einem älteren indo-iranischen *tjasmai* (= altind. *jasmān*) entsprechen. Darnach hätten wir in *anī-janā* und *tjanaij* zwei bisher übersene Fälle der mittelst des Determinativs *-sma* (iran. *-hma*) erweiterten pronominalen Declination und zugleich ein altpersisches Lautgesetz, nach welchem iranisches *hma* neben *ma* auch durch *na* vertreten werden kann.

FRIEDRICH MÜLLER.

Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli.

Von

D. H. Müller.

(Schluss)

Die Sprache der Inschriften von Sendschirli.

Die Sprache, in welcher die Denkmäler von Sendschirli abgefasst sind, bietet eine Reihe von merkwürdigen Eigenthümlichkeiten, die eine besondere Untersuchung erheischen. Dass wir hier eine nord-semitische Sprache vor uns haben, darüber waltet kein Zweifel; es gilt aber innerhalb der nord-semitischen oder hebräo-aramäischen Gruppe dem Dialecte von Sendschirli den richtigen Platz anzuweisen.

Als charakteristische Merkmale des aramäischen Sprachzweiges werden bis jetzt einige Lautgesetze angesehen, die sich in allen aramäischen Dialecten als unverletzlich erwiesen haben. Diese Lautgesetze lassen sich in folgende Gleichungen zusammenfassen:

arab.	aram	hebr.
ث	ܬ	ט
ذ	ܕ	ד
ض	ܨ (ܥ)	צ
ظ	ܥ	צ

Freilich zeigte sich in älteren aramäischen Inschriften aus Assyrien, auf den Inschriften von Teimā und jüngst auf dem Denkmal aus Kilikien¹ eine Abweichung von diesem Gesetze, insofern ; an Stelle des ܕ auftauchte. Dieser Wechsel war aber bei der Aehnlichkeit der Aussprache von ; und ܕ nicht besonders auffallend.

¹ Vgl. den *Anzeiger* der phil.-hist. Classe der Wiener Akademie d. Wissensch. vom 19. Oct., Jahrg. 1892. Nr. xxi.

Etwas sonderbarer erschien bereits eine andere Abweichung von der Regel auf einigen keilschriftlichen Tafelchen mit aramäischen Beischriften. Da fand sich שלשא für aram. תלתא (CIS II, Nr. 3), שקלן für תקלן (13. 14) und אשת für אתת (15). Die Herausgeber des *Corpus* erklärten diese Formen für assyrische Entlehnungen. Dagegen führte ich¹ den Beweis, dass im Falle der Entlehnung dem assyr. š ein nordsem. ש hätte entsprechen müssen, und stellte die These auf, dass hier aramäische Wörter in anderer Schreibweise vorliegen.

Die altaramäischen Inschriften von Sendschirli bieten nun die Eigenthümlichkeit, dass nicht nur י für ד, sondern auch ש für ת regelmässig geschrieben wird:

Sendschirli	aram.	hebr.	arab.
שקל	תקל	שקל	ثقل
ישב	יב	ישב	وثب
אשם	—	אשם	أثم
אשר	אתר	—	أثر
שם	תים	שום	ثوم
שלשן	תלתין	ששים	ثلاثون

Beispiele für den Wechsel von י und ד sind:

די	די	ז	ذو
זהב	דהב	זהב	ذهب
אחז	אחד	אחז	أخذ
זכר	דכר	זכר	ذكر
זלל	—	זלל	ذل

Ausserdem findet sich in der einzigen sicheren Radix mit ש ein ז und nicht, wie man im Aramäischen erwarten müsste, ein ז, ich meine das Wort für „Sommer“ in der Bauinschrift 19:

זיצא	קיצא	קין	قيظ und viell. auch
זר	טורא	צור	ظ ²

¹ Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. v, S. 7.

² Auch im Hebraeo-Phönikischen scheint das ז eine doppelte Aussprache gehabt zu haben, je nachdem es ursemitisches ז oder ז ausdrückte. Denn nur daraus erklärt sich, dass hebr.-phön. זָהָב „Gold“ griechisch χρυσός, dagegen der Stadtname צָר griechisch Τύρος lautet.

Nur in einem Punkte steht der Dialect von Sendschirli auf der Stufe des Aramäischen, aber auch hier in abweichender Weise von den uns bekannten aramäischen Dialecten, indem nämlich dem arab. ض nicht ein *z* sondern wie in der bekannten Stelle Jerem. 10, 11 und auf den assyrischen Gewichten im Worte אֶרֶץ ein *q* entspricht:¹

אֶרֶץ	אֶרֶץ	אֶרֶץ	أَرْض
מִקְדָּשׁ	מִקְדָּשׁ	מִקְדָּשׁ	مِقْدَاش (sab. מִקְדָּשׁ)
רָקִי	רָקִי	רָקִי	رَقِي und viell. auch
קָרִי	—	קָרִי	ضَرִי

Wenn wir den Charakter der Sprache von Šam'al nur nach lautlichen Merkmalen zu beurtheilen hätten, so müssten wir uns entscheiden die Sprache dem hebræo-phönikischen Sprachzweige einzuverleiben, da ja die meisten in Frage kommenden Laute auf der Stufe des Hebräischen stehen. Die einzige Ausnahme, die Spaltung des *z* in zwei Laute und die Wiedergabe des einen durch *q*, würde ebensowenig gegen den hebräischen Charakter sprechen, wie die Spaltung des *n* in *h* und *h* im Assyrischen oder die des *z* in der Wiedergabe der Septuaginta, wo ursprüngliches *z* noch zum Theil durch *z* wiedergegeben wird.

Ich schicke aber voraus, dass nach meiner Ansicht die grammatischen Formen unwiderleglich den aramäischen Charakter der Sprache von Šam'al darthun. Die Beweise für diese Behauptung will ich weiter unten liefern. Ist aber diese Aufstellung richtig, so müssen die lautlichen Abweichungen erklärt werden. SACHAU unterscheidet Altaramäisch und jüngeres Aramäisch und scheint anzunehmen, dass innerhalb des Aramäischen eine Abstufung der Zischlaute zu Lippenlauten stattgefunden hat. Diese Annahme scheint mir wissenschaftlich unhaltbar zu sein. Aus *s*, *š* und *z* kann nicht *t*, *t* und *d* ohne jeglichen Grund werden und dies umsoweniger als thatsächlich *s*, *š* und *z*, soweit sie den arabischen Lauten *s*, *š* und *z* entsprechen, auch in den aramäischen Dialecten erhalten worden sind. Es bleibt also nichts übrig, als in der verschiedenen Wiedergabe der ursemitischen Laute, die im Arabischen durch ث, ض, ذ und ظ ausgedrückt werden, nur rein orthographische

¹ Mandäisch אֶרֶץ und Jer. a. a. O. אֶרֶץ neben אֶרֶץ.

Schwankungen zu erkennen. Für die im Aramäischen vorhandenen Laute reichten die altsemitischen Zeichen nicht aus, und da keine adäquate Zeichen vorhanden waren, so schwankte die Schrift in der Wahl der Zeichen für diejenigen Laute, die eben in der Mitte zwischen zwei anderen Lauten lagen, und wählte so für ܐ bald ܐ bald ܐ , für ܝ bald ܝ bald - etc.

Es ist immerhin möglich, dass für die Wahl der Zeichen auch kleine lautliche Differenzen von ausschlaggebendem Einfluss waren. So kann sehr wohl die Berührung mit dem hebräo-phönikischen Sprachzweige im Norden die Wahl der in diesen Sprachen bei den in Betracht kommenden Radices üblichen Zeichen beeinflusst haben, wie andererseits die Berührung mit dem Arabischen in den meisten aramäischen Dialecten den Zeichen ܐ , ܐ , ܐ zum Durchbruche verhelfen. Im Grossen und Ganzen halte ich die von mir schon früher ausgesprochene Erklärung dieser Erscheinung¹ durch die Funde von Sendschirli vollkommen bestätigt.

Lautlich sind noch zu beachten der Wechsel der Liquidae, wofür jeder semitische Dialect wohl Belege liefern dürfte. ܠܠܠܠ für

¹ Die Stelle in der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* Bd. v, S. 7 lautet: „Es kann nach diesem regelmässigen, streng eingehaltenen Lautwechsel (zwischen dem Assyrischen und Nordsemitischen) nicht angenommen werden, dass bei der Entlehnung der Wörter ܠܠܠܠ , ܠܠܠܠ und ܠܠܠܠ dieses Gesetz nicht beobachtet worden ist. Man muss vielmehr zugeben, dass hier aramäische Wörter in anderer Schreibweise vorliegen. Der Laut, welcher im Arabischen durch ܐ ausgedrückt wird und welcher, wie ich glaube, schon im Ursemitischen vorhanden war, musste im nordsemitischen Alphabete, wo ein adäquates Zeichen nicht existirt, entweder durch ܐ oder durch ܐ wiedergegeben werden. Im Hebräischen griff das ܐ durch, während das Aramäische in späterer Zeit diesen Laut durch ܐ umschreibt. Es scheint nun, dass in alter Zeit das ܐ hierfür verwendet worden ist. Wir dürfen uns hierüber ebensowenig wundern, wie über die Thatsache, dass das ܐ , wie längst bekannt ist, in diesen Inschriften und in den in Arabien und Aegypten gefundenen für arabisches ܐ steht, wo die späteren aramäischen Schriften ܐ haben. Diese Thatsache gestattet aber durchaus nicht den Schluss zu ziehen, dass in dem in Babylon und Assyrien gesprochenen (aramäischen) Dialecte die Laute, welche später in der Schrift durch ܐ und ܐ wiedergegeben werden, wirklich ܐ und ܐ gesprochen worden sind. Es ist nur eine Unbeholfenheit der Schrift und der Mangel adäquater Zeichen, die sich in den verschiedenen Wiedergaben der alten Laute offenbaren.“

שלם für שנים, סאל für סאן und סא Stat. emph. von ס, wobei auch ס (für ס) zu erwähnen ist; ferner der Wechsel der Lippenlaute ס und פ in פש für פש und סאלס für סאלס.

Ein sehr lehrreiches Wort ist סתא 'Winter' (Bauinschrift 18), welches genau dem arab. شتاء entspricht und dadurch beweist, dass hebr. סתא eine secundäre Bildung (für סתא) sei.

Eine eigenthümliche lautliche Erscheinung ist der Wechsel von ס und ק in סתא (aram. סתא, hebr. סתא, arab. شتاء). Die Form mit ס scheint mir aber ursprünglicher zu sein als die mit ק, weil die Veränderung von ס in ק durch das ס in der Wurzel erklärt werden kann, nicht aber umgekehrt.

Ähnlich verhält es sich mit dem Wort סתלס mit ס wie im arab. قتل statt des nordsem. קתל. Auch hier ist aus demselben Grunde das ס ursprünglich.

Die Formen sind es nun, die wir zu untersuchen haben. Sie sollen uns Aufschluss geben, in was für einem Dialecte die Inschriften von Sendschirli abgefasst sind. Es ist aber nöthig noch eine dritte Inschrift heranzuziehen, ich meine die Bauinschrift, die zwar noch nicht veröffentlicht, aber öfters von SACHAU citirt und stückweise übersetzt worden ist. Die Heranziehung dieser Inschrift scheint um so wichtiger zu sein, als durch dieselbe einige helle Streiflichter auf den Charakter der Sprache geworfen werden. Ich habe daher versucht aus den Citaten SACHAU'S die Inschrift zu reconstruiren und aus seiner Uebersetzung den semitischen Text zu finden. Die in runden Klammern stehenden Stellen sind versuchsweise rückübersetzt und kommen bei der Untersuchung der Sprache selbstverständlich nicht in Betracht.¹

¹ Der Vollständigkeit halber theile ich hier auch das von SACHAU auf S. 71 angeführte Basalt-Fragment mit:

... [Das] (2) welches wir darbrachten dem ...

... [ich so] wie dreissig Könige [meine Brüder] ...

... durch die Gerechtigkeit meines Vaters und durch meine Gerechtigkeit]

... [setzte mich nem Herrn ... auf den Thron [meines Vaters]

Die Ergänzung ... ergibt sich mit Sicherheit aus der Bauinschrift Z 3-7

Fall des Stat. emph. lassen sich auch in den beiden Denkmälern nachweisen u. zw. in P 22 **יִזְכֹּר** „und zum Andenken dessen“ und in H 13 das Wort **כֹּחַ** (Stat. emph. von **כָּחַ**).

Eine weitere Eigenthümlichkeit ausschliesslich der aramäischen Sprachgruppe ist die Bildung des Stat. absol. auf *û*, und gerade diese Form tritt in den beiden grossen Inschriften ziemlich häufig auf:

- כֹּחַ** (כֹּחֵי) „Macht“ H 13, 15, 17,
זִכְרֵי (זִכְרֵי) „Andenken“ H 31,
כְּבוֹדֵי (כְּבוֹדֵי) „Ehre, Ruhm“ H 11,
מִכְרֵי (מִכְרֵי) „Kaufpreis“ P 10,
מַלְכֵי (מַלְכֵי) „Königreich“ P 17.
יִטְיֵי (יִטְיֵי) „Sättigung“ H 4, und wahrscheinlich auch
פְּנִיֵי (פְּנִיֵי) n. pr. häufig.

Möglicherweise liegt auch in dem Worte **מַבְיֵי** „Trauerfeier“ P 18 ein Stat. abs. von **מַבְיֵי** vor.

Der Plural wird ebenfalls nach aramäischer Weise auf *n* gebildet und nicht auf *m* wie im Hebräo-Phönikischen. Freilich finden sich hievon nur zwei Beispiele in der Bauinschrift 9, 12 **מַלְכֵי רַב־בָּנִי** „grosse Könige“ und **שְׁלֹשִׁי** „dreissig“ auf dem Basalt-Fragment. Ebenfalls in der Bauinschrift (Z. 14 und 15) kommt der Stat. emph. plur. **מַלְכֵי** „Könige“ zweimal vor.

In den beiden grossen Inschriften kommt weder der Plural auf *n*, noch der Emphaticus auf **א** vor. Dagegen erscheint der Plur. absol. auf *i* mit Abwerfung des *n*. Die Annahme, dass es Bildungen des Plur. emphat. seien mit Abwerfung des **א**, ist unwahrscheinlich und in einzelnen Fällen wegen der sicheren Indeterminirtheit unmöglich. Die Beispiele sind:

- שִׁבְעִי** (שִׁבְעִי) „siebzig“ B 3,
אֱלֵי (אֱלֵי) „Götter“ B 23, H 4, 12, 13,
שִׁעִרִי (שִׁעִרִי) „Gerste“ H 5,
חֲמִי (חֲמִי) „Weizen“ H 6,
שִׁמִּי (שִׁמִּי) „Knoblauch“ H 6,
מִי (מִי) „Wasser“ H 1,

אבני (אבנים) „Steine“ H 30 (bis)

אנשים צרים (אנשים צרים) H 30.

Vielleicht gehören auch hierher die Namen von Volksstämmen oder Völkerschaften בני H 10 und B 10, ferner בני H 10.

Diese Erscheinung zu erklären ist nicht leicht. Beim Zahlwort **שבע** lassen sich Analogien aus dem Sabäischen, Aethiopischen und Assyrischen beibringen, bei den übrigen Pluralbildungen müsste man annehmen, dass das *n*, wie sonst mitten im Worte elidirt worden ist, eine Erklärung die mich wenigstens nicht sehr befriedigt. Ich muss aber darauf aufmerksam machen, dass mehrere aramäische Dialecte eine ähnliche Erscheinung darbieten. So in erster Reihe das Neusyrische, wo die Zahlwörter der Zehner immer das *n* abwerfen. Man sagt also **ܠܬܬܝܫ** 50, **ܠܬܬܝܫܬ** 70, **ܠܬܬܝܫܬܝܬ** 80 etc. Vom Substantivum und Adjectivum ist der Stat. abs. plur. freilich verloren gegangen, aber im verbal gebrauchten Particip ist er erhalten und lautet **ܥܦܬܝܬ**¹ (für **ܥܦܬܝܬܐ**), also wieder mit abgeworfenem *n*. Auch im Mandäischen wirft der Plur. abs. meistens das *n* ab und lautet auf *i* aus.² Ebenso wird im Talmudischen das *n* beim Stat. abs. plur. meistens abgeworfen, z. B. **עבדי אנשי** „die Menschen pflegen“, **אנשי דלא מעלי** „Menschen, die nicht gut sind“, wodurch der prädicative Charakter des Adjectivs, der Stat. abs., gesichert erscheint. Die Abwerfung des *n* im Plural lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass im Constructus und Emphaticus ohnehin das *n* weichen und dadurch in der Sprache das Gefühl lebendig werden musste, dass das *n* nur eine untergeordnete und unwesentliche Rolle in der Bildung des Plurals spiele. Jedenfalls erweist sich die Abwerfung des *n* im Plural als eine aramäische Eigenthümlichkeit, die mit der Bildung des Emphaticus zusammenhängt, und ist somit ein Kennzeichen des aramäischen Sprachzweiges.³

¹ Vgl. TH NOLDEKE, *Grammatik der neusyr. Sprache* S. 132, 152 und 215.

² Vgl. TH NOLDEKE, *Mandäische Grammatik* S. 162.

³ Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass auch das Assyrische den Plural auf *i* neben dem auf *ani* bildet.

Ein weiteres Kennzeichen aramaischer Formenbildung ist $\text{ן} = \text{ן}$ als Relativpronomen und als Zeichen des Genetivs. Das Wörtchen erscheint in den Inschriften in beiden Bedeutungen so:

$\text{ן } \text{ן} \text{ן} \text{ן} \text{ן}$, 'der ich errichtet habe diese Statue' (H 1)

$\text{ן} \text{ן} \text{ן} \text{ן} \text{ן}$, '[diese Statue], die wir dargebracht haben' (Basalt-Fragm. 1)

$\text{ן} \text{ן} \text{ן}$, 'Höhle eines wilden Thieres' (H 27).

Das pronom. demonstr. ן (targ. ן) ist an und für sich kein Beweis mehr für aramäische Formenbildung, seitdem sich auch ן im Phönikischen in der Inschrift von Byblos Z. 4, 5, 12 neben ן gefunden hat, aber das Vorkommen des Emphaticus in $\text{ן} \text{ן} \text{ן}$, 'dieses Haus' (B 20) und $\text{ן} \text{ן} \text{ן}$, 'Andenken dessen' (P 22) qualifiziert auch dieses Wort als eine aramäische Bildung.

Sehr merkwürdig ist ן als Zeichen des Accusativs in $\text{ן} \text{ן} \text{ן}$, 'und er stellt es in die Mitte' (H 28). Dieses ן entspricht aramäisch ן , phön. ן und hebr. ן (mit Suff. ן etc.). Vgl. ן und ן .

Echt aramäische Formen sind das Zahlwort ן (P 5 und B 12) für ן und das Verbum ן , 'sie war' (P 2 für hebr. ן).

Nach diesen Ausführungen scheint mir der aramäische Charakter der Sprache sichergestellt. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass einige andere charakteristische Eigenthümlichkeiten der aramäischen Sprachbildung, die bis jetzt als untrügliche Kennzeichen der aramäischen Sprachgruppe gegolten haben, in den Inschriften nicht vorkommen, so z. B. fehlt der Stat. abs. des fem. plur. auf ן , der Infinitiv mit dem Präfix ן und die Endung ן im Futur des Verbums. Es gilt nun diese Bildungen zu untersuchen, ob sie mit dem Wesen des Aramäischen unzertrennlich verbunden sind oder nicht.

Der Stat. abs. plur. fem. ן ist allerdings allen aramäischen Dialecten eigenthümlich (im Nabatäischen ist zufällig kein Beispiel, im Palmyrenischen sind nur vereinzelte Beispiele vorhanden). Dagegen wird der Stat. abs. plur. fem. in der Inschrift von Sendschirli immer mit ן geschrieben: $\text{ן} \text{ן} \text{ן}$, 'Gefängnisse' (P 4—8); $\text{ן} \text{ן} \text{ן}$, 'zerstörte Städte' (P 4, vgl. auch P 15: $\text{ן} \text{ן} \text{ן}$ (P 8). Man muss aber die Frage aufwerfen: Ist dieses ן eine ursprüngliche oder secundäre Bildung? Nachdem nun aber in keiner semitischen Sprache sonst ein

fem. plur. *ân* vorkommt, so scheint mir die Annahme, dass *ân* secundär sei, gute Berechtigung zu haben. Sie ist erst durch die Dreifaltigkeit des mas. plur. verursacht und diesen nachgebildet worden:

	absol.	constr.	emphat.
Plur. mas.	<i>în</i>	<i>ai</i>	<i>aijâ</i>
Plur. fem.	<i>ân</i>	<i>âth</i>	<i>âthâ</i>

Wenn nun in diesen alten Inschriften der Plur. abs. durch *ât* ausgedrückt wird, so liegt hierin nur ein Beweis, dass in jener alten Zeit die Analogiebildung noch nicht durchgegriffen hatte, und diese Thatsache ist nur ein Zeugniß für die Ursprünglichkeit dieser alten aramäischen Sprachüberreste, nicht aber gegen ihren aramäischen Charakter überhaupt.

Ein gleiches Bewandniß hat es auch mit dem Infinitiv mit dem Präfixe *ʔ*, dem مصدر ميمى der arabischen Grammatiker. Um dem Infinitiv eine besondere Consistenz zu geben, bildete sich im Aramäischen der Infinitiv der Form *meʔtal*. Diese Form findet sich schon ausschliesslich in den aramäischen Stücken der Bibel und hat bereits die gewöhnliche Infinitivform קטל verdrängt. In unseren Inschriften kommen zwei Infinitive vor: לאכל 'zu essen' (H 23) und למנע 'abzuhalten' (H 24), wofür man למאכל und למנע erwarten müsste. Aber auch hier ist die Form mit dem Präfixe secundär, und das Fehlen des *ʔ* im Infinitiv ist durchaus kein Grund, der Sprache dieser Inschriften den aramäischen Charakter abzusprechen. Oft bewahren junge Dialecte alte Formen und Bildungen, und wie wir schon oben beim Plur. abs. ähnliche Erscheinungen in den Inschriften von Sindschirli und in dem neusyrischen Dialecte von Urmia beobachten konnten, so bietet auch hier das Neusyrische eine gute Analogie zu dem präfixlosen Infinitiv unserer Inschriften. Der Infinitiv des Qäl oder der 1. Classe lautet im Neusyrischen *qâla* (wie im Hebr. קטל), wogegen allerdings der Infinitiv der 2. Classe ein *ʔ* präfigirt.¹ In gleicher Weise bietet der christlich-palästinische Dialect neben عصبه 'auf seinem Gange' auch شنب 'zu tragen' (nicht شصب). Das Pael

¹ Vgl. TH. NOLDEKE, *Grammatik der neusyrischen Sprache*, S. 213 ff.

werden, dass in allen Fällen, wo das Imperf. plur. vorkommt, die Endung *a* fehlt. Die Beispiele sind:

P 4 5	ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ
H 4	ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ
H 7	ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ
H 12	ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ

Schon SACHAU hat auf ܕܢܝܢܐ Jer. 10, 11 und ܕܢܝܢܐ Ezra 4, 10 hingewiesen. Diesen beiden Beispielen aus alten Texten kann noch ܕܢܝܢܐ „es mögen essen“ auf den Papyrus von Elephantine (CIS II, 137) hinzugefügt werden. Die Möglichkeit, dass ein alter aramaischer Dialect die Endung abwirft, ist also dadurch gesichert. Dazu kommt noch, dass im Optativ und in Bedingungssätzen auch in anderen semitischen Sprachen die apokopirte Form gebraucht wird, und in der That können diese Sätze zum Theil optativisch, zum Theil conditionel gefasst werden. Ein zwingender Beweis gegen den aramaischen Charakter der Sprache lässt sich also auch hieraus nicht ableiten.

Zu erwähnen sind noch die Suffixe ܐܢ und ܐܢ in ܐܢܐ (B 18) und ܐܢܐ „euer Bruder“ H 29) für ܐܢ und ܐܢ in den anderen aramäischen Dialecten. Die Suffixe ܐܢ und ܐܢ erscheinen aber nicht nur vereinzelt in Ezra und Daniel, sondern sind auch im Nabatäischen und in den aramäischen Inschriften aus Aegypten und Arabien ausschliesslich im Gebrauche. Die Suffixe ܐܢ und ܐܢ sind zweifellos Secundärbildungen nach Analogie der Fem. ܐܢ und ܐܢ.¹

Nach diesen Ausführungen scheint mir auf Grund der Formenbildung der aramäische Charakter der Sprache gesichert zu sein. Es bleibt nur noch übrig, den Sprachstoff auf die aramäischen Bestandtheile zu prüfen. Bevor ich aber daran gehe, halte ich es für nöthig, die Schreibweise der Inschriften zu besprechen, weil damit vielfach die Sicherheit der vorgeschlagenen Lesungen und Uebersetzungen zusammenhängen.

In Bezug auf die Schreibweise ist zu bemerken, dass die Hadad-Stele mit der Verwendung der *matres lectionis* viel sparsamer verfährt als die jüngere Inschrift auf der Statue des Panammu.

¹ Das Suffix des Fem. plur. ܐܢ scheint in ܐܢܐ H 22 vorzukommen.

Auslautendes *i* und *u* werden stets durch *·* beziehungsweise *·* ausgedrückt, indessen findet sich אִי (H 1) neben אִי in (P 19), wie ja im Phönikischen beide Schreibweisen vorkommen.

In der Mitte des Wortes drückt auf der Panammu-Inschrift *·* *au*, *ô* und *û* aus: אִבִּי, 'sein Vater' (neben אִבִּי); אִשְׁרֵי, 'Assyrien' (öfters): בִּימֵי, 'in meinen Tagen' (P 9, 10, 18); שִׁירֵי, 'Durra' (P 6, 9); מִקָּא, 'Aufgang' (P 13, 14); הִישַׁבִּי (P 19, B 5). Einmal steht *·* sogar für ein kurzes *u* in מִיִּי (Stat. abs. von מִיִּיִּי). Dagegen wird אִי, 'er' (P 11, 22) ohne *·* geschrieben. Zur Bezeichnung von langem *i* wird *·* geschrieben in קִירֵי, 'Festungen' (P 4) und קִירֵי, 'Getödteten' (P 8).

Auf der Hadad-Stele aber steht בִּיִּי (H 9, 10, 11) und neben בִּיִּי (H 19) öfters מִיִּי ohne *·* (H 8, 15, 20, 25) und תִּיִּי für תִּיִּי (H 18). Entsprechend dieser Sparsamkeit im Gebrauche der *matres lectionis* werden einsilbige Wörtchen mit grosseren Wörtern vereinigt und in Folge dessen der Vocalbuchstabe elidirt, z. B. בִּיִּי = בִּיִּי (H 13); פִּיִּי = פִּיִּי (H 30); פִּיִּי = פִּיִּי (H 31); פִּיִּי = פִּיִּי (H 31). Daneben aber auch בִּיִּי (H 31), בִּיִּי (P 11).

Aus demselben Bestreben die Vocalbuchstaben zu elidiren gehen Gruppen von kleinen Wörtchen hervor, die eben so viele Wörter als Buchstaben enthalten: בִּיִּי = בִּיִּי (H 2); בִּיִּי = בִּיִּי (H 4, 22) und die seltsame Gruppe בִּיִּי = בִּיִּי (H 29), die ich בִּיִּי = בִּיִּי deute (H 29). Wahrscheinlich ist sogar בִּיִּי = בִּיִּי (H 27).

Besondere Beachtung verdient das Wörtchen בִּיִּי in בִּיִּי (H 2), בִּיִּי (H 13), בִּיִּי (H 15), בִּיִּי (B 18) etc., welches fast im selben Sinne wie arab. ع gebraucht wird, ohne dass es jedoch in dem für das Arabische charakteristischen Gebrauche zur Trennung des Nachsatzes vom Vordersatze nachgewiesen würde. Bis jetzt galt ع, welches auch im Sabäischen und Lihjān'schen vorkommt, als Kennzeichen der eigentlichen arabischen Sprachgruppe. Das Erscheinen desselben in den nabatäischen Inschriften konnte immerhin als eine Entlehnung aus dem Arabischen angesehen werden.¹ Nun taucht בִּיִּי plötzlich in diesen alten aramäischen Texten auf, die gewiss von jedem arabischen

¹ Vgl. TH. NOLDEKE bei EUTING, *Nabatäische Inschriften* S. 78.

Einfluss frei sind. Bedenkt man, dass 𐤆 überall fehlt, wo 𐤇 vorhanden ist und umgekehrt, so wird man vielleicht die beiden Wörtchen als zusammengehörig betrachten und sich auch erklären, warum in unseren Inschriften für „auch“ das Wort 𐤇 gebraucht wird.¹

Langes *ā* wird am Ende des Wortes durch 𐤇 ausgedrückt im Stat. emph. masc. in 𐤇𐤁𐤀. 𐤇𐤁𐤀. 𐤇𐤁𐤀. 𐤇𐤁𐤀 und 𐤇𐤁𐤀, ferner in 𐤇𐤁 und nicht (H 13) und 𐤇 (H 18, 19).² Dagegen wird der Stat. abs. fem. wie im Biblisch-Aramäischen und Nabatäischen immer mit 𐤆 geschrieben: 𐤆𐤁𐤀 (P 6, 9), 𐤆𐤁𐤀 (H 3), 𐤆𐤁 (H 27), 𐤆𐤁𐤀 (H 28). Ebenso wie im Biblisch-Aramäischen und Nabatäischen 𐤇 wird hier auch 𐤇 geschrieben.³

In syntactischer Beziehung sind noch folgende Phrasen und Wendungen hervorzuheben:

P 12 𐤁𐤀 𐤁𐤀 𐤁𐤀 die Statthalter und Nebenkönige von Ja'dit.

P 17 𐤁𐤀 𐤁𐤀 für 𐤁𐤀. Wahrscheinlich ist auch H 20 𐤁𐤀 = 𐤁𐤀.

Ein Beispiel eines echten Nominalsatzes ist P 19 gegeben: 𐤁𐤀 𐤁𐤀 𐤁𐤀.

Conditionalsätze sind H 29: 𐤁𐤀 𐤁𐤀 𐤁𐤀 und H 11: 𐤁𐤀 𐤁𐤀 𐤁𐤀. Ein sehr instructives Beispiel eines Causalsatzes ist P 4—5 erhalten: 𐤁𐤀 𐤁𐤀 𐤁𐤀.

Eine genaue Analyse des Sprachstoffes gebe ich im folgenden Vocabular, welches auch verschiedene Nachträge zum Commentar enthält.

¹ 𐤇 zu 𐤆 verhält sich wie 𐤀 zu 𐤁 in 𐤁𐤀 im Nabatäischen und christlich-palästinischen Aramäisch, 𐤆 für 𐤀 scheint auch auf dem Basaltragment vorzukommen 𐤆𐤁𐤀.

² Sollte nicht 𐤇 (P 22 und H 33) die volle Schreibung für 𐤆 sein? Vielleicht ist auch 𐤇𐤁 (P 5) = 𐤇𐤁, wie ja im Münäischen einmal 𐤇 für 𐤆 „und“ geschrieben wird. (Vgl. *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*, S. 34.)

³ Auch die kilikische Inschrift hat 𐤇.

Vocabular.

N

אב 'Vater', אבני 'meim Vater' P 4.
7. 10; 15. 16. 18. 19. 20. H 9. 7;
אבה 'sein Vater' P 1. 2. 3; 7. 9, da-
neben אביה 'sein Vater' P 2. vgl.
אביה Dan. 5. 2. syr. ܐܒܝܗ.

אבר 'zu Grunde gehen' von der
Ernte) אביר-... חטא ישעיה P 5. Vgl.
Joel 1. 11 חטא יעל
חטא יעל חטא יעל חטא יעל
אבר 'שעיר' כי אבר קציר שדה
(aram. אבר syr. ܐܒܪ).

אבן 'Stein', אבן שדה 'Stein des
Anstosses' P 7 (hebr. אבן נקד. pl.
אבני H 31 (hebr. אבן. aram. ܐܒܢ).

אביר 'Macht' Stat. abs. von אבירא
H 13. 15. 21 (hebr. אביר).

אנח 'auch' für נח P 5.

אדירת 'Mantel' (?) H 32 (hebr. אדירת).

אoder' H 16. 25. 26; 27; 30.
32; 33; 34 (hebr. א. aram. ܐܝ).

א = י P 9. Vgl. H 7 (nach
SACHAU = hebr. א. aram. ܐܝ).

אחז 'fassen', perf. אחז 'er hat ge-
fasst' P 11; imperf. אחז 'er
wird fassen das Scepter' H 15. 20.
25; אחז ביד 'ich werde fassen mit der
Hand' H 3 (אחז fehlt in der Bibel,
vgl. aber אחז Mesa-Inscr. 11. 20,
syr. ܐܚܙ).

אחז 'Bruder', אחז 'euer Bruder'
H 29; אחז יאיר 'die Nebenkönige
(Bruder) von Ja'ir' P 12 (hebr. אחז
aram. ܐܚܙ).

אחז 'Prinz', bald hebr. בני המלך,
bald assyr. *rubu orku* entsprechend.
אחז 'Siebzig Prinzen seines
Vaters' P 3; אחז מלכי 'der Prinz des
Reiches' (mit Ausfall von וי). *Rubu
orku* 'ein späterer Fürst' scheint es
zu bedeuten H 28 und 30. Wahr-
scheinlich ist auch H 24 und 25 אחז.
H 27 אחז zu ergänzen. Die Ety-
mologie des Wortes ist dunkel.

אכל 'essen', אכלי 'Nahrungsmittel'
P 9; אכל ישה 'Nahrung und Ge-
tränke' H 9; לאכל 'zu essen' H 23
(hebr. אכל. aram. ܐܬܠ).

אל der älteste Gottesname = hebr.
אל, assyr. *ilu* etc. P 22. H 2; 11. 18.

אל Negation = ܐܠ, ne
'er möge ihm nicht gewahren' H 23;
אל ירקי בה 'er möge kein Wohlgefallen
daran finden' H 22 und אל כפס זר
'nicht mit frevelhaftem Munde' H 29
hebr.-phon. אל. aram. אל Dan. 2. 24.
4. 16. 5. 10, fehlt im Syr. und den
Targumim.

אעל 'Pacl' 'belehren, anleiten', אע
oder wenn du anleiten

wirst einen fremden Menschen' H 34 (hebr. u. aram. אֱלֵיף, syr. ܐܠܝܦ).

אלהי, Gott', Plur. abs. אֱלֹהִי P 23, H 13 und wahrscheinlich auch H 4, 12. Const. אֱלֹהֵי יֵאֵרִי P 22 und אֱלֵי (mit Ausfall des י) B 2 (hebr. אֱלֵי, aram. אֱלֵיָא).

אלה, 'Verschwörung': אֱלֵה הַיָּת P 2 (nur hebr. אֱלֵה, Eid, Schwur').

אמן, Bund? P 21, H 11.

אמר, 'sprechen', du hast gesprochen' H 21, 29; 'er wird sprechen' H 29; אָמַר (= אָמַר oder אָמַר) H 30, יֵאֵמַר = יֵאֵמַר H 10 (hebr. אָמַר, aram. אָמַר).

אמר, Wort, Befehl על אמרת auf seinen Befehl hin' H 26, 32 (hebr. אָמַר, Wort, Rede').

אני, 'ich' nur Baninschr. 1, 20 (aram. אָנִי, hebr. אֲנִי).

אך, 'ach' H 1, daneben אנכי P 19 (vgl. hebr. אָנֹכִי, phon. אנכי und Mesa-Inschr. אך).

אדם, 'Menschen' Coll. קדם אלהי יקדם, 'vor Gottern und vor Menschen' P 23; von einem Menschen מת אדם H 29. Daneben auch אִישׁ, 'ein fremder Mann' H 34 (vgl. אֱלֵי־יָאֵשִׁים Richter 9, 13, אֱלֵי־יָאֵשִׁים Dan. 6, 8, 13 und אֱלֵהי־יָאֵשִׁים Inscr. v. Teima 20).

אסנת, ein Mass für Flüssigkeiten, אסנת, 'ein Asnat Getränke um ein Schekel' P 7 (vgl. hebr. אֶשֶׁת, Vorrathskammer, syr. ܐܫܬ, aufgespei-

cherter Getreidevorrath', targ. אֶשֶׁת, 'Getreidemagazin').

אצי? P 7.

ארג, 'Weg' P 18 (hebr. אֶרֶג, aram. ܐܪܓ Dan. 4, 34, 5, 23, syr. ܐܪܓ).

ארק, 'Erde' P 14, H 5, 6, 7; für אֶרֶץ H 13 ist יֵאֵרֶץ zu lesen (hebr. אֶרֶץ, arab. أَرْض, aram. ܐܪܥܐ, Sonderbarer Weise steht Jerem. 10, 11 אֶרֶץ neben אֶרֶץ im selben Verse).

אשור, 'Assyrien' P 7, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 19 (hebr. אַשּׁוּר, syr. ܐܫܘܪ).

אשם, 'Schuld, Schuldopfer' H 16, 21 (hebr. אָשָׁם, arab. أَسَم, fehlt im Aramäischen).

אשר, 'Ort' P 18, H 27 (aram. אָשֶׁר, arab. أَسَر, 'Spur', im Hebr. durch מָקוֹם verdrängt, Vgl. assyr. asru).

את, 'du' H 33.

אתה(?) H 2.

ב

ב, Proposition: 1) örtlich בבית אבות H 2, 3; בבית P 5; בארץ יארי P 5; בארץ H 25; באשר H 27, 32; בארץ P 18; במחנה P 13; במחנה P 16; במחנה P 16; במחנה H 2, 8 und damit verbunden אֶתְּ בְּמִקְדָּשׁ P 11 und רָקִי בְּ (hebr. רָקִי H 18, 22, 23) zeitlich בימי P 9, 10, 18; בימי H 9, 10, 12, 3) Mittel und Preis בתש באבני H 31; לעי P 19, בעדק אבני ובעדק H 32; בארץ B 4; בהמחנה ובעדק P 11; בשקל P 6; בשקל H 29; בשם אשור H 30; בהר

H 25: בבתי H 13. 4) begleitender Umstand **היה ברע** H 26: **היה בחבא** H 33. Mit Suff. **בה ייקי** H 18. 22: **בה** H 13 und **הטטי בחיה** für **בה יכה** H 27.

בית, 'Haus' P 2. 7; 8. 9. H 9. 22. B 18. 19: Emph. **ביתא** B 20 (hebr. בית, aram. ביתא).

בכי, 'beweinen' **בבכה** 'er beweinete ihn' P 17. 19; **בביתה** 'sie beweinete ihn' P 17; **בבכי** 'Weinen, Trauerfeier' P 18 (hebr. בקעה, syr. ܒܒܝܝܐ).

בללא (?) H 24.

[בן], 'Sohn' kommt im Stat. absol. u. const. nicht vor (s. **בר**). Emph. **בנא** H 13 u. 14 (?); **בני** 'mein Sohn' H 15. 20; **בני** 'Söhne' H 10; **בני** 'meme Söhne' B 5.

בני, 'bauen' **בנית** 'ich habe gebaut' B 20. Vgl. P 20 und H 14 (hebr. בנה, aram. בנה u. בנא).

בעל, 'Herr' P 11. 22; plur. const. **בעלי** P 10, B 10 (hebr. בעל, aram. בעל).

בקרית H 7.

בר, 'Sohn' B 1. 5. 15. 19. 20; H 1. 14. B 2. Vgl. **בן**.

ברצר n. pr. m. P 1. 3. 15. 20.

בררכב n. pr. m. P. 1. 19; B 1.

בת, 'Tochter' **בתי** 'meine Tochter' H 13 u. 19 (?); **בנות**, 'Töchter' P 14.

ג

גבל, 'Gebiet' **גבל גירם**, 'das Gebiet von Gurgum' P 15; **גבלה**, 'sein Gebiet' P 15. (Nur hebr. גביל und phönik. גבל CIS 2. 20.

גברתה, 'Macht, Stärke' **גברתי**, 'seine Macht' H 32 (hebr. גבורה, aram. גבירקא, Dan. 2. 20. 23).

גלגל, 'Rad' **גלגל**, 'Kriegswagen' P 13, B 8 (hebr. גלגל, aram. גלגל, Dan. 7. 9).

גם, Conjunction 'auch' **גם מת אבי**, P 16. **גם אבל ושתא** H 8; **גם ישבת** P 16. und verstärkt **גם** **אנאם היית** P 5 (nur im Hebräischen und in der Mesa-Inschrift **גם הא**).

גמר, 'vollenden, beschliessen' **גמר** H 28 (hebr. גמר, aram. גמר, talm. גמר, 'er beschloss es in seinem Herzen' Chag. 10a).

ד

דמבא (?) H 16.

דמשק n. l. 'Damascus' B 18 (hebr. דמשק, aram. דמשק).

ה

הא, Pronomen pers. 'er' P 11. 22. H 30. B 18. 19; **הי** H 29.

הי, 'sein, werden' **היה**, 'eine Verschwörung war, fand statt' P 2 und **היה** 'ich liess werden, d. h. brachte' (aram. הית und הית Daniel).

הלך, 'gehen' **הלך**, 'wir werden gehen' H 21 (hebr. הלך, aram. הלך, imperf. יהלך).

הָרַד Gottheit P 22, H 2, 8, 11, 13, 14, 16; 18, 23. Als syrische Gottheit schon aus der heiligen Schrift bekannt. Wenn die Gruppe **הַרְדַּי** H 1 „Herr des Wassers“ bedeutet, so darf man **הָרַד** „der Sturmende, Brausende“ [arab. **هَدَّ**] übersetzen.

יָרַד „todten, zerstören“, **יָרַד אָבִי** „und er tödtete seinen Vater“ P 2; **יָרַדְתִּי וְיָרַדְתִּי בְנִי** „und ihr habet getödtet einen meiner Söhne“ P 5; **יָרַדְתִּי** „er wird todten“ oder „zerstören“ H 26, **אִי תִרְדְּנָה בְרִימָא** „oder du zerstörst es (das Denkmal) im Zorn“ H 33; **אִי תִאֲלַם** „oder du stiftest an einen fremden Mann, es zu zerstören“ (hebr. und Mesa-Inschr. **יָרַד** „todten“, aber auch „zerstören, vernichten“, Vgl. Ps. 78, 47 **יָרַדְתָּ בְּבִיד נֶפֶשׁ**). Im Aramäischen ist die Wurzel **יָרַד** durch **קָטַל** verdrängt worden, es findet sich aber auch im Syrischen in der Bedeutung „todten“.

י

יָ Partikel zur Bezeichnung des Accusativs, **יָקַם יָתָא** „und er stellt sich“ H 28 (= aram. **יָתָא**, hebr. **אֵת אֵתִי** etc., phon. **אֵית**). Die Form **יָת** ist noch in **יָתָא קִיָּתָא** erhalten).

י

יָ Pronomen demonstr. und relat. in **פָּמָא** „und das was“ H 3 und **יָמָא** H 4, 22 (hebr. **הָא**, Silohi-Inschrift **הָא**, phon. **הָא**).

יָרַד H 18, 19.

יָרַד „opfern“ (mit doppeltem Acc. **יָרַדְתִּי וְיָרַדְתִּי בְנִי** „und er wird opfern ein Opfer dem Hadad“ H 15, 16, **יָרַדְתִּי וְיָרַדְתִּי בְנִי** „ihr Opfer der Frauen“ sein Opfer“ H 22 (hebr. **יָרַדְתִּי**, aram. **יָרַדְתִּי** Ezra 6, 3, syb. **יָרַדְתִּי** ebenfalls mit doppeltem Acc.).

יָרַד „frevelhaft“, **יָרַד בְּפִי** „mit frevelhaftem Munde“ H 30 (hebr. **יָרַד**, aram. **יָרַדְתִּי** Dan. 5, 20, Vergleiche auch **יָרַדְתִּי** in den Targ. u. **יָרַדְתִּי** im Mand.).

יָרַד „Geld“ P 11, B 10 (hebr. **יָרַדְתִּי**, aram. **יָרַדְתִּי**).

יָרַד Relativum und Zeichen des Genitivs, „welches ich errichtet habe“ H 1, **יָרַד יָרַדְתִּי** „Höhle eines wilden Thieres“ H 27.

יָרַד „gedenken“, **יָרַדְתִּי** H 16, 17; **יָרַדְתִּי** „mein Denkmal“ H 28, **יָרַדְתִּי** Stat. abs. von **יָרַדְתִּי** H 31 (hebr. **יָרַדְתִּי**, aram. **יָרַדְתִּי**, arab. **ذَكَرَ**, Vgl. Ezra 6, 2 **יָרַדְתִּי** „Denkwürdigkeiten“ u. palm. **יָרַדְתִּי** „Andenken, Denkmal“ VOUTER II, 2, 8).

יָ pronom. demonstr. **יָקַם** „dieses Denkmal“ P 1, 20, H 1, 14(?). Daneben **יָתָא** in **יָתָא בְּרִימָא** „dieses Haus“ B 20 und in **יָתָא בְּרִימָא** P 22 „als Andenken dessen“.

יָרַד „fremd“, **יָרַדְתִּי אֵתְּ** „ein fremder Mann“ H 34 (nur hebr. **יָרַד** „fremd“, assyr. **zāru** „Fremd“, im Aramäischen durch **יָרַדְתִּי** verdrängt).

יָרַד „Samen, Nachkommen“ H 20.

ר

רד, 'einst' P 5 und B 12

רדד (l. רדדד, P 9.

רזס l. רזס w. s.

רזס, 'Weizen' P 6, 9; pl. רזסי (für רזסן) H 6 (hebr. רזס, pl. רזסים, aram. רזסן Ezra 6, 9, 7, 22).

רזס, 'bändigen, zähmen' רזסי, 'an einem Orte, wo wilde Thiere gebändigt worden' H 27 (hebr. רזס, Jes. 48, 9).

רזס, 'Scepter' H 3, 9, 15, 20, 25 (hebr. רזס, aram. רזס, aber in der Bedeutung 'Stock, Stab'; für 'Scepter' wird hebr. רזס und רזסי gebraucht).

רזס, 'wildes Thier' H 27 (hebr. רזס, aram. רזס).

רזס, 'Weisheit', רזס, 'seine Weisheit' P 11 (hebr. und aram. רזס).

רזס n. l. H 3, 9.

רזס, 'Zorn' H 33 (hebr. רזס, aram. רזס Dan. 3, 13, 19).

רזס oder רזס H 19.

רזס (Rad. רזס) P 12.

רזס, 'lagern', רזס (constr.), 'Lager' P 13, 16, 17 (hebr. רזס und רזס).

רזס, 'eingraviren, schreiben' רזס, 'oder wenn du darauf schreibst' H 34 (hebr. רזס, phönik. רזס CIS 51).

רזס, 'Loch, Höhle', רזס, 'Höhle eines wilden Thieres' H 27. Vgl. רזס

H 23 und רזס H 28 (hebr. רזס, aram. רזס).

רזס, 'Schwert, Krieg' P 5, H 9, 25 (hebr. רזס, aram. רזס).

רזס, 'zerstört', רזס, 'zerstörte Städte' P 4 (hebr. רזס, aram. רזס; vgl. רזס Ezra 4, 15).

.

רזס n. loci P 2, 5, 8, 12, H 1, 15.

רזס, 'führen' רזס, 'und es führte mein Vater (Geschenke)' P 6. Vgl. auch P 14; dagegen ist P 21 dunkel (hebr. רזס, syr. "رأس").

רזס, 'Hand' H 4; רזס, 'meine Hand' H 2, 8; רזס, 'seine Hand' H 25 (hebr.-aram. רזס).

רזס, 'schön sein'; רזס, 'und er machte es schöner' P 9; רזס, 'und ich machte es schöner' B 12 (hebr. רזס, targ. רזס, aram. רזס).

רזס, 'Tag', רזס, 'in meinen Tagen' P 18; רזס, 'in seinen Tagen' P 9; רזס P 10; ohne רזס; dagegen רזס H 9, 10 (hebr. רזס, pl. רזס, Mesopotam. Inschr. pl. רזס, phon. רזס, aram. רזס, ph. רזס).

רזס, 'ausgehen'; davon רזס, 'Sonnenaufgang' P 14. Vgl. רזס P 22 (hebr. רזס, aram. רזס, arab. رُفِعَ).

רזס, 'gründen, stiften', רזס, 'er hat es gegründet dem Gotte seines Vaters' (hebr. רזס, Job 31, 8).

mal: mit Steinen zerschlägt' H 31
hebr. **קָרַשׁ** und **קָרַת** 'zerstossen, zer-
schlagen', letzteres von Gotzenbildern
יַחַד בְּסִילֵיהֶם יַחַד Micha 1, 7; aram. **קָרַשׁ**
und **קָרַת** dasselbe.

ל

ל Präposition, 1. 'nach': **לְעַבְדִּי אָבִי**
מִן דַּמְשֶׁק לְאַשּׁוּר 'er liess ihnüberführen
meinen Vater von Damaskus nach die-
sem Orte' P 18, 2. zu vom Über-
gang in einen neuen Zustand: **לְנִצָּחַן**
[er wurde eingesetzt] zum Prätee-
ten' H 10; **לְבָנָא** [er nahm ihn] zum
Sohne' H 13, 3. Zeichen des Dative:
לְאִבְתִּי 'dem Denkmal' **לְאִבְתִּי**
'seinem Vater, dem Panammu'
P 1, 20; **לְהַדָּד** 'dem Hadad' H 1;
לְאִלָּה אָבִי 'dem Gotte seines Vaters'
H 29. Mit Suff. **לְהָ** 'und er er-
richte ihm' P 18; **אֵל יִתֵּן לָהּ** 'er möge
ihm nicht geben' H 23; **לְהָ** 'ihnen'
B 18, **יִתֵּן לִי** 'geben sie mir' H 4,
11, 4. vor dem Infinitiv, **לְאִכְלֵל** 'zu
essen' H 23; **לְמַנְעַ** 'abzuhalten' H 24.

לֹא 'nicht', **לֹא יִתֵּן הַדָּד** 'und nicht
gab Hadad' H 13. hebr. u. aram. **לֹא**.

לִבְנִי 'Ziegelstein', **בְּלִבְנִי** 'mit Ziegel-
steinen' P 31.

לִי Conj. 'wenn', **לִי בַעַל בַּסֶּכֶּה הָאֵלִי**
בַּעַל זָהָב 'wenn er auch ein Besitzer
von Silber ist oder ein Besitzer von
Gold' P 11; **לִי שָׂרָת בְּאַשְׁרָה** 'oder wenn
er es zerstört an seinem Orte' H 31.
Mit Elision des **ו** und im Anschluss
an das darauffolgende Wort: **בְּלִבְתִּישָׁהּ**

und wenn er es mit Steinen
zerschlägt' H 31. **שָׁלַח בְּלִבְנִי**
und wenn er seinen Namen bedeckt
mit Ziegelsteinen' H 31; ferner **לְתַנּוּ**
בִּי אִיִּתָּהּ H 30 und **לְתַנּוּ בִּי** 'viel-
leicht dass er durch meine Tochter
manche Nachkommengewahrt' nur
hebr. **לִי** und **לִילָא**, arab. **لِى**, fehlt im
Aramäischen.

לִי 'verhüllen' (?) nur in **יִרְדֵּעִי עֵקֶר**
H 32.

לִקַּח 'nehmen', **יִלְקַח מִיָּדָא** 'und es
nahm sein Herr' P 17; **יִקַּח** 'er wird
nehmen' H 10, **יִקַּח מִן יָדִי** 'sie nehmen
aus meiner Hand' H 12 und **יִקַּח־נִי**
לְבָנָא 'er nimmt mich zum Sohne'
adoptirt mich' H 13. hebr. **לִקַּח**, Me-
se-Inscr. 17, 20 **אִקַּח** 'und ich nahm',
phon. **לִקַּח־נִי** 'zu nehmen' ERTING 241,
CIS 166. Auch auf der aramäischen
Inscription von Carpentras, Z. 3 findet
sich die Wurzel **קַח** 'nimm Wasser'
CIS 141 und vereinzelt im Talmud
vgl. LEVY, *Wörterbuch* s. v. v., in den
aramäischen Dialecten sonst durch
נִסַּח verdrängt.

לִשָּׁן 'Zunge' und 'böse Zunge',
לִשָּׁן 'Krieg' und 'Verleumdung' H 9
(hebr. **לִשָּׁן**, aram. **לִשָּׁן**).

מ

מֵא in dunklem Zusammenhang
H 3 (?) und 29; als pronom. indef.
in **מֵא** und das was' H 3 und **יֵמֵא** H 4
und 22. Dann in **יֵמֵא אִשְׁתָּא** vielleicht

für יָמָהּ = hebr. יָמָהּ הָיָא endlich in
מָן וְ הָיָא מִי שֶׁ הָיָא (oder מִי שֶׁ הָיָא מִי שֶׁ הָיָא)

מָכַר, 'verkaufen' (Stat. abs. מכרתי, 'Verkaufpreis' P 10.
(hebr. מכר, 'verkaufen', aram. מכר, 'ver-
heiraten' die Tochter, eigentlich 'ver-
kaufen', sonst durch וְכַן verdrängt).

מָלֵא Pael, 'füllen' P 4 (hebr. und
aram. מלא).

מֶלֶךְ, 'König', מֶלֶךְ אֲשֶׁר P 12, 13, 15,
16, 17, B 19, vgl. auch P 21 und H 20;
מֶלֶךְ שְׂמָלָה B 2; מֶלֶךְ יָאִי H 14, Pl. abs.
מְלָכִין רַבְרָבִין, 'grosse Könige' B 9, 12;
const. מְלָכִי שְׂמָלָה P 10, 12; מְלָכִי בְּכֹרִית
B 17.

מִמְלָכָה, 'herrschen, regieren' H 25; Pael
(מִמְלָכָה, 'und wird herrschen' H 25; Pael
(מִמְלָכָה, 'er machte ihn zum König' P 7.

מִן (Präp. 1), 'von' (von der Bewegung
von einem Orte) מִן מִקְדָּשׁ שָׁמַיִם יָעַד מִמְּזֶרֶחַ
(von Osten nach Westen' P 13; מִן מִשְׁקֵי
(von Damascens nach diesem
Orte' P 18, 2) nach den Verben des
Abhaltens und Fernhaltens: מִן אֲבָן
לִמְעַת מִנָּה und מִן בֵּית אָבִי
(fernzuhalten von ihm' H 24, 3) com-
parativisch: מִן יְהוֹשֻׁעַ מִן קִרְמָתָה P 9
und מִן בֵּית חָרַר מִלְּבָן רַבְרָבִין
B 12.

מִנֵּי, 'vorenthalten' H 24.

מִצְעָה, 'Mitte' מִצְעָה יָקָם וְהָיָא בְּמִצְעָה
er stellt es in die Mitte' H 28; const.
בְּמִצְעָה מִלְּבָן P 10 und בְּמִצְעָה מִלְּבָן בְּכֹרִית
B 9 (nur aramäisch in ver-
schiedenen Ableitungen מִצְעָה, מִצְעָה).

מִצְעָה etc. Die Vergleichung mit griech.
μεσσην erweist sich wie in vielen an-
deren gräcisirenden Etymologien als
unrichtig; hebr. dafür מִצְעָה).

מֶרֶא, 'Herr', מֶרֶא רַבְעִי אֶרְקָא, 'Herr
der Viertel der Erde' B 3; מֶרֶא, 'mein
Herr' B 5 und P 19; מֶרֶא, 'sein Herr'
P 11, 12, 13, 15, 16, 17 (aram. מֶרֶא,
'Herr' arab. مَرِي, 'Mann', aber sab. מֶרֶא,
'Herr, Fürst'. Das Wort ist demnach
altsemitisch, aber im Hebraeo-Phö-
nikischen von אֶרֶץ verdrängt worden).

מִשִּׁי, 'nur מִשִּׁי יוֹבֵט מִשִּׁי' H 16, vielleicht
'er soll sich reinigen und opfern' (vgl.
talm. מִשִּׁי יוֹבֵט, 'er wäscht seine Hände'
und arab. مَسَى, 'Damit ist vielleicht
מִשִּׁי P 21 zusammenzustellen).

מָת, 'sterben', יָנַם מָת אָבִי, 'dann starb
mein Vater' P 16; מָת, 'er ist ein
toter Mensch' H 29.

מָת, 'Stadt', מָת בְּעֵלִי כְּפִירִי, 'die Stadt
der Kefiri' P 10 (vgl. CIS II 31
מָת = assyr. mātū, talm. מָתָה etc.).

מָת, 'Gabe', מָתִין, 'viell. verkürzt aus מָתִין
H 12 und יָמַת יָקָם מִן יָדִי, 'und Gaben neh-
men sie aus meiner Hand', Vgl. H 24.

מָת, 'Mannschaft, männliche Nach-
kommen' P 4 und H 18.

נ

נִפְשָׁא, 'Seele' H 17, 22 (hebr. נִפְשָׁא,
aram. נִפְשָׁא).

נִדְבָה, 'Aufreizung', אוּ עַל נִדְבָה, 'oder
durch seine Aufreizung' H 33 (hebr.
und aram. נִדְבָה vom inneren edlen

Antrieb, ebenso arab. **كُذِبَ**, dagegen **كُذِبَ** ‚antreiben‘).

נִיר, davon das *Aphel* **הִנִיר** ‚er zündete an‘ H 31 und wahrscheinlich **הִנִיר** ‚zünde an‘ H 29. (Das Verb ist denominativ von **נִיר** ‚Feuer‘. Die aramäischen Dialecte haben sonst die Wurzel **יָקַר** [auch hebräisch und arabisch] und **בָּעַר** [auch hebräisch]. Das im Hebräischen und Assyrischen häufige **שָׂרַף** fehlt im Aramäischen.)

נָצַב 1) ‚Statue‘ P 1. 20; H 1 (gemeinsemitisch). 2) ‚Präfect‘ H 10 (hebr. **נָצַב**).

נָשִׁי (נָשִׁי), davon **בְּנִצְעָה מִנִּשָּׁה** wie es scheint *Ethpaul*, H 28.

נָשִׁי בָּם ‚Frauen‘ P 8.

נָתַן ‚geben‘, **נָתַן** ‚er gab‘ H 2. 8. 13. 14; **נָתַן** ‚sie haben gegeben‘ H 20; **נָתַן** ‚sie geben‘ H 4 und 12 (?); **נָתַן** ‚er möge nicht geben‘ H 23; davon **מָתַן** H 24 und vielleicht auch **מָתַן** (hebr. **מָתַן**, aram. **מָתַן**; im Perf. jedoch **יָתַב**).

ס

סָאן wahrscheinlich für **סָאן** H 26 (hebr.-aram. **סָאן**).

סָגַר ‚schliessen‘, **סָגַרְתָּ** ‚Gefängnisse‘ P 4. 8 (hebr. **סָגַר**, aram. **סָגַר**; Dan. 6, 23).

סָמַח in **יָסַח מִלֶּךְ** P 21.

סָעַר ‚stützen‘, **וְיָסַעַר אֲבָרֵי** ‚und er wird befestigen die Macht‘ H 15. 21 (hebr. **סָעַר**, aram. **סָעַר** Ezra 5, 2).

ע

עָבַר ‚Knecht‘ **עָבַר הַנִּלְזָבִלִּי** ‚Knecht des T. B 2. ‘SACHAU verweist hübsch auf 2 Könige 17. 3: **וַיְהִי לִי הַיִּשְׁעַ עָבַר** ‚und Hosea ward ihm Knecht‘ nämlich Salmanassar iv.)

עָבַר ‚bearbeiten‘, **עָבַר אֶרֶץ וְיָרֵם** ‚sie bearbeiten Acker und Weingarten‘ H 7 (hebr. **עָבַר אֶרֶץ**, aram. **עָבַר**). Vom Bearbeiten des Bodens sagt man im Aramäischen **עָבַר**.

עָבַר, davon *Aphel* **הָעָבַר אָבִי** ‚er fuhrte hinüber meinen Vater‘ P 18 (hebr. **עָבַר**, aram. **עָבַר**).

עַד מֶלֶךְ אֲשֵׁר ‚bis zum König von A.‘ P 7; **עַד מֶלֶךְ יָעַר מֶרֶב** ‚von Osten bis Westen‘ P 13.

עַל מַלְכֵי כְּבַר 1) ‚auf, über die Könige von K.‘ P 12; **עַל מִסְבָּ** [er sitzt] ‚auf dem Thron‘ H 8. 15. 20. 25; **עַל כְּרִסָּא** ‚auf dem Thron‘ B 7. 2) ‚auf Grund von etwas, durch‘, **עַל קֶשֶׁתִּי אֵי עַל אֲמַרְתִּי** ‚durch seinen Bogen oder auf seine Rede hin‘ H 26 und **עַל קֶשֶׁתִּי אֵי עַל נְבִרְתִּי אֵי עַל אֲמַרְתִּי** H 32 (hebr. **עַל דְּבָרִי אֵי עַל נִבְיִי** Gen. 27. 40 und **עַל דְּבָרִי מַלְכֵי צִדְקָא** Ps. 110. 4; aram. (עַל דְּבָרִי). Vgl. noch **עַל יְבֵל** P 21.

עַלְמֵי מִן עַלְמֵי H 1 ‚Jugend‘?

עִמִּי ‚mit‘ H 17. 22; **עִמִּי** ‚mit mir‘ H 2. 3; **עִמָּךְ** ‚mit dir‘ H 17 (hebr. und aram. **עִמָּךְ**).

עין, Auge', עיני, mein Auge' H 30;
עין, dein Auge' H 32 (hebr. עין,
aram. עִינָא).

עייב, davon מעייב, Westen' P 13, 14.

פ

פ Conjunction (ähnlich dem arab. فَ),
und das was' H 3; פלא, und
nicht' H 3; פנמי, und Panammur
H 15; פהא, und er' B 18; פאטרט
und ich sagte' H 21; פלברטה, und
wenn er es zerschlagen hat' H 31;
פלברט, und wenn er verborgen
hat seinen Namen' H 1.

פא ist vielleicht nur eine volle
Schreibung für פ in פא הדד, und
Hadad' P 22 und פא יסיה H 33. HAL-
LEVY halt es gleich hebr. פא, hier'.

פחה, Statthalter' in der Phrase:
פחי יאדו יאדו, die Statthalter und
die Nebenkönige von J. (hebr. פָּחָה,
Besonders instructiv für syrische Ver-
hältnisse ist die Stelle 1 Kon. 20, 24:
Die Diener des Königs von Aram
sagen zu Ben-Hadad, der mit zwei-
unddreissig Königen, seinen Helfern,
eine Niederlage erlitten hat: הַסֵּר
הַמַּלְכִּים אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ וְשָׂם פָּחָת תַּחְתָּיהֶם
,Entferne die Könige von ihren
Posten und setze anstatt ihrer Statt-
halter ein'. Die ganze Schilderung
der kleinstaatlichen Verhältnisse Sy-
riens, denen Ben-Hadad ein Ende
machen sollte, bildet eine interessante
Beleuchtung der Inschriften von Send-

schirli und bietet ein hübsches Seiten-
stück zu unserer Stelle.

פי, Mund' nach SACHAU' P 11,
aber das daneben vorkommende echt
aram. פא macht diese Erklärung zwei-
felhaft.

פא, Mund', פא פא, mit frevel-
haftem Munde' H 29; פא אסי, durch
den Mund der Menschen' H 30 (aram.
פא, hebr. פֶּה, arab. فَمٌّ und فَمٌّ).

פלט, entkommen, entinnen' פלט
P 1 und Pael: פלטת, sie haben ihn
gerettet' P 2 (hebr. und aram. פלט).

פמי n. pr. m. 1) der Jüngere, Sohn
des Bar-Sûr P 1, 10, 15, 16, 20 B 2.
2) der Aeltere, Sohn des Karrûl P 5,
H 1.

פרס, Hälfte', פרס בשקל, eine halbe
(Mass) um ein Schekel' P 6. (Vgl.
talm. פרס.)

פשת, untersuchen', פשת מסרת, und
er untersuchte die Gefängnisse' P 8
(späthebraisch und talm. פשת, unter-
suchen').

צ

צדק, Gerechtigkeit', צדק אבי-יצדקי,
durch die Gerechtigkeit meines Vaters
und wegen meiner Gerechtigkeit' P 19.
B 4 und Basalt-Fragment 3: צדקה,
durch seine Gerechtigkeit' P 11 (hebr.
und aram. צדק).

צר in dem Eigennamen צרצר P 1.
20. (Wenn צר mit hebr. צִיר, Felsen'

aram. טירא arab. طير zusammenzustellen ist, so hätten wir ein weiteres Beispiel von צ für aram. ט wie in קיצא für קיטא.

כפם אנשי צרי in der Phrase 'durch den Mund feindlicher Menschen' (wahrscheinlich ist קרי zu lesen. Vgl. hebr. צרר, arab. أضّر).

ק

קבר, Grab', das Grab meines Vaters' P 22 (hebr. קבר, aram. קברא).

קדם קבר אבי, vor dem Grabe meines Vaters' P 22; קדם אלהי, vor Göttern und vor Menschen' P 23; and er machte es (das Haus) schöner als es früher war' P 9. (Aram. קדם, hebr. קדם.)

יקם אלה, 'sich erheben' 1) קום, es erhob sich (ein Emporer? P 2; יקם עמי, er (Hadad) erhob sich mit mir (stand mir bei)' H 3; יקם אלה, die Götter standen mir bei' H 2, 2, 'sich stellen' (vom Preise) יקם פים בשקל, 'und es stellt sich ein Halb Weizen um ein Shekel' P 6, 3, 'starr sein', קם עיני, mein Auge war starr' H 3. Aphel: יקם לה מבני בארה, und er errichtete ihm eine Trauerfeier auf dem Wege' P 18; יקם נצב, ich habe errichtet dieses Denkmal' H 1; יקם נצב, und du wirst errichten das Denkmal' H 14; יקם יתה במצעה, und er wird es in die Mitte stellen' H 28; יקם פנמו בר קרל מלך

aram. קים. Zu 3 vergleiche 1 Könige 14, 4 (קמי עיני).

קיר, Stadt, Festung', zerstörte Städte' P 4; קירת מן נבל גרנם, Städte vom Distriete Gurgum' P 15, (hebr. קיר, Mesa-Inschrift).

קניא dunkel P 8.

קרב Pacl, קרבן Basaltfragm.

קרל n. pr. m. P 5. H 1, 13, 14.

קשה, Bogen', durch seinen Bogen' H 26, 32 (hebr. קשת, aram. קשטא).

קחל, בית קחילת, 'tödten', das Haus der Getödteten' P 8 (hebr. und aram. קחל, arab. قتل).

ר

רבעת, Viertel', die Viertel der Erde' P 14 und מרא רבעי ארקא, Herr der Viertel der Erde' B 4.

רב, davon מלכן רברבן, grosse Könige' B 10, 13 (aram. רברבין).

רזן, Zorn', am Zorn' H 25 (hebr. רזן, aram. רזא).

רזי, davon רזי Stat. abs. von רזי, Sattigung' H 4. Vgl. H 9 und P 9 (syr. رز).

רב, ein Orts- oder Volksname. רב, die Männer von R.' P 10. 2) בררב, n. pr. m. P 1, 19 und im Gottesnamen רבבאל P 22, H 2, 11, 18.

רפי שבי יארי, Aphel, 'loslassen', und er lies frei die Gefangenen von J.' P 8 (hebr. הרפה, 'loslassen').

יִיָּקֵי בָּהּ 'Wohlgefallen finden' H 18.
'er wird Wohlgefallen finden' H 18.
22 (hebr. רָצָה, aram. רָצִי, arab. رَضِيَ).

יִרְשִׁי *Pael* 'befehlen, auftragen' H 27
'er befiehlt zu vernichten' H 27
und 28 (spät-hebr. und aram. רָשָׁה
'Macht haben' und אָרְשִׁי 'bevoll-
mächtigen').

רִשְׁתָּ 'Gottheit' H 3, 11 (hebr. רִשָּׁה,
phon. רִשְׁתָּ).

ש

שֶׂאֶה eine Getreidegattung P 6, 9.
(SACHAU vergleicht assyr. *Se-um*.)

שְׁבִי 'Gefangenschaft' שְׁבִי יָאֵרִי 'die
Gefangenschaft J.' P 8 (hebr.-aram.
(שְׁבִי)).

שְׁבַע, davon שְׁבַעִי 'siebzig' P 3. (Im
Gegensatz zu dem oben Gesagten
mochte ich die Zahl 70 allerdings
wörtlich nehmen. Es scheint, dass nach
altsemitischer Sitte die Umgebung des
Fürsten oder Hauptlings aus 70 Mit-
gliedern bestand. Vgl. Gen. 46, 27 n.
Exod. 1, 5 und Num. 11, 16, 24.)

שִׁירָה, Durra P 6, 9 (hebr. שִׁירָה?
Jes. 28, 25).

שָׁחַל dunkel P 3.

יִרְשִׁי שָׁחַל 'verderben, zerstören'
'er wird befehlen zu zerstören' H 27,
28. אֶבֶן שָׁחַל 'Stein des Anstosses' P 7;
שָׁחַח 'sein Verderben' P 2; *Aphel*
הִשָּׁחַח H 29 (hebr. שָׁחַח 'zerstören',
aram. שָׁחַח, 'schlecht, verderbt' Dan.
2, 9).

שָׁחַח eine Masseinheit P 6.

נָצַב לְךָ שָׁם 'machen, setzen' H 18.
'dieses Denkmal hat gesetzt' P 1
'er stellt die Stadt' unter die
Obhut meines Vaters, P 10
שָׁמַת נָצַב לְךָ 'und ich habe errichtet dieses Denk-
mal' P 20; תִּשְׁמִי חֶרֶב בְּבֵיתִי 'ihr brach-
tet Krieg in mein Haus' P 4 (hebr.-
aram. שָׁמַת).

שָׁלַשׁ, davon שְׁלֹשָׁן מַלְכָּן 'wie 30 Kö-
nige' Basaltfr. Z. 2.

שָׁם 'Knoblauch' אֶרֶץ שָׁם 'ein Land
von Knoblauch' H 6 (hebr. שָׁם, aram.
שָׁמָא, arab. شَوْم).

שָׁמַל n. l. B 2, 7.

שָׁמַשׁ 'Sonne' (Gottheit) P 13, 14.

שָׁמַר Name eines Ortes? P 16.

שְׂעִירָה 'Gerste' P 6, 9; שְׂעִירִי pl. H 5
(hebr. שְׂעִירָה pl. שְׂעִירִים, aram. שְׂעִירָה
und שְׂעִירִין).

שָׁקַל ein bestimmtes Gewicht (Sil-
ber), welches als Münzeinheit galt P 6
(hebr.-phon. שָׁקַל, aramaisch auf den
assyrischen Gewichten שָׁקַל).

שָׁתִי 'trinken' אֶכְלִי שָׁתִי H 9.
'Getränk' P 6 (hebr. שָׁתָה, aram.
(שָׁתָה, שָׁתָה).

יִתְּשִׁי נֶכְשׁ 'machen, verknüpfen' H 17.
'und du wirst verknüpfen die
Seele des P. mit dir' H 17, 22 (hebr.
שָׁתָה, אֶכְלִי שָׁתִי).

ת

תִּגְלַתְפִּלְסֵר Tiglatpileser (III) P 15.
16 auch תִּגְלַתְפִּלְסֵר geschrieben B 3, 7.

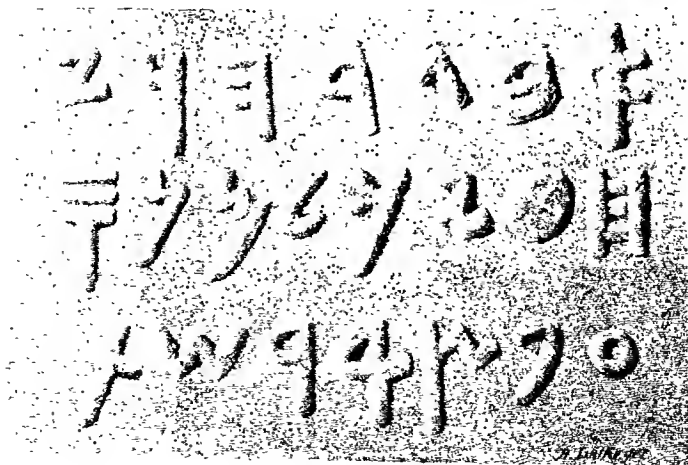
Ziehen wir das Facit aus der vorangehenden Analyse des Sprachschatzes, so stellt sich heraus, dass der grösste Theil von den etwa 180 Wurzeln, die uns in den Inschriften von Sendschirli erhalten sind, dem Hebräischen und Aramäischen gemeinsam sind.

Folgende Wörter lassen sich nur im Hebräischen nachweisen:
חָקַק, חֵטְא, וו, נָשׁ (für בָּרַת), בָּת (von בָּרַ), אַשׁ, אָךְ, אֶלֶף
נָתַן (perf.), לִי, יָדָה, דָּרַבַּי (für דָּרַבַּי?). Der Umstand, dass diese Wörter
und Formen bisher in aramäischen Dialecten nicht vorgekommen
sind, ist durchaus kein Grund, sie ohne Weiteres dem Aramäischen
abzusprechen.

Die Ausgrabungen von Sendschirli sind auch deswegen epochal, weil sie ein neues Feld der Forschung aufgedeckt, das noch reiche Ausbeute verspricht. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden,

dass die altsemitischen Inschriften mit der ihnen entsprechenden Architektur in Sendschirli eine mittlere Periode historischer Entwicklung darstellen. In eine noch ältere Zeit reichen die Ueberreste syrisch-kappadokischer Kunst, die mit Inschriften in den noch nicht entzifferten sogenannten hetitischen Hieroglyphen bedeckt sind. Von wem letztere herrühren und aus welcher Zeit sie stammen, wissen wir vorläufig nicht. Voraussichtlich bergen die noch nicht aufgedeckten Paläste von Sendschirli den Schlüssel zu diesem Geheimniss, vielleicht findet man bei weiteren Nachgrabungen einen neuen Stein von Rosette, eine zweisprachige Inschrift, die uns die dunklen Hieroglyphen erschliessen wird.

Das Orient-Comité in Berlin, welches durch seine bisherige rühmliche Thätigkeit so grosse Verdienste um die Wissenschaft sich erworben, hat die Ehrenpflicht, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben und die Ausgrabungen in Sendschirli zu Ende zu führen. Wie sich das Unternehmen des Wohlwollens des greisen Kaisers Wilhelm I. und der warmen Theilnahme des Kaisers Friedrich erfreute, so werden auch der jetzige Kaiser und seine Regierung die Interessen des Orient-Comités fördern, der Wissenschaft zum Nutzen und Deutschland zum Ruhme.



Das altgriechische Alphabet auf der Statue des Parthenon

Bemerkungen zum *Pahlavi-Pazand Glossary* von Hoshangji-Haug.

Von

Friedrich Müller.¹

S. 56. *airīgān* 𐭠𐭣𐭠𐭥𐭥𐭥 Plur. of *airi* men, people: all below the king and the highest nobility. Dazu bemerkt HAUG: „It is clearly the Zand *airya*, Sanskrit *arya*, *ārya*, the original name of the Aryans in general.“ — Dass dies nicht richtig ist, dies hat schon SACHAU (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Band xxiv, S. 725) bemerkt. Er sagt darüber: „Cap. xii bringt Wörter, die sich auf hochgestellte Personen beziehen (Fürst, Königin u. a.) unter dem Titel *aparikān mardumān* (von 𐭠𐭣𐭠 = 𐭠𐭣𐭠) men of high rank. Der Titel von Cap. xiii ist — obgleich unverstanden — doch richtig übersetzt: men of lower rank (Sclaven, Schüler, Magd etc.). Der Gegensatz von 𐭠𐭣𐭠, 𐭠𐭣𐭠 ist 𐭠𐭣𐭠𐭣𐭠𐭣𐭠; der Titel ist also zu lesen: *afīrikān mardumān*.“ — Dies ist alles bis auf den Schluss ganz richtig. — Der Gegensatz von 𐭠𐭣𐭠, 𐭠𐭣𐭠 ist jedoch nicht, wie SACHAU meint, 𐭠𐭣𐭠, 𐭠𐭣𐭠, sondern bloß das ungebrauchliche 𐭠𐭣𐭠. Zu 𐭠𐭣𐭠 bildet 𐭠𐭣𐭠 den Gegensatz. Im Pazand lautet 𐭠𐭣𐭠 = 𐭠𐭣𐭠, 𐭠𐭣𐭠 und 𐭠𐭣𐭠 = 𐭠𐭣𐭠. Die Präposition 𐭠𐭣𐭠, Pahl. 𐭠𐭣𐭠 entspricht bekanntlich dem awest. *upairi*, altind. *upari* und in gleicher Weise ist das in 𐭠𐭣𐭠 steckende 𐭠𐭣𐭠, Pahl. 𐭠𐭣𐭠 aus dem awest. *adairi* hervorgegangen. *Adairi* (ein Local) ist aus *aðar-i* entstanden, wie *upairi* aus *upar-i*. Im Altindischen entspricht dem vorauszusetzenden *aðar* die Form *adhas*, augenscheinlich eine Umbildung von *adhar*.

¹ Vgl. vi, S. 76 ff. und S. 292 ff.

würdige Angabe in Betreff unseres Wortes finden wir bei SALEMANN S. 88, wo steht: $\text{مكد} = \text{ازمن}$, dagegen $\text{مكد} = \text{سجن}$. Darnach ist مكد nichts anderes als das armenische, dem Pahlawi entlehnte սզդ , das aus dem altpersischen $\text{𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣} \text{ āzādā} = \text{awest. āzainti-}$ hervorgegangen ist. Dieses مكد hängt mit $\text{مكد} = \text{ازمن}$ bloß durch den Gleichklang zusammen. Es stand ursprünglich am Schlusse des vorangehenden Capitels, wo Worte wie 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 , 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 , 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 sich finden, und wurde erst später vermöge des ominösen Gleichklanges mit مكد zusammengeworfen.

S. 94. bapjān 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 , palace, villa: a castle, a citadel. Im *Glossary* S. 2, Zeile 8 wird 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 durch $\text{𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣} = \text{کوشک}$ erklärt. — HAUG gibt dafür keine Erklärung. In ANCRETIL'S Glossar lautet das Wort pagān , welches JUSTI (*Glossar zum Bundehesh*, S. 101a = chald. ܩܥܢܐ , runder Mauerthurm fasst. Dieses ܩܥܢܐ ist aber nach LEVY (*Neuhebr. Wörterb.* iv, S. 4a) das griech. παγκύριον ‚Gerüste, Gestell‘: oder nach Anderen das Participium Passivi von ܩܥܢܐ ‚abgebrochenes Stück eines Gebäudes‘. Beide Bedeutungen passen nicht auf 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 . 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 . — Ich lese $\text{𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣} = \text{padann}$ und erblicke darin das Vorbild des arab. فندق , palatium in altum exstructum; 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 sehe ich als einen alten Schreibfehler für 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 an, welches genau das syr. ܩܥܢܐ reflectirt. فندق , ܩܥܢܐ sind das altpers. apadāna- , armen. սպարահ (vgl. diese Zeitschrift Bd. vi, S. 358).

S. 95. basyā 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 , wine; a cup or vessel full of wine (see *bādeh*).
S. 96. bādeh 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 , wine; a cup full of wine. Pers. باد . HAUG versucht es gar nicht, das Wort 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 zu erklären. JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 88b) schreibt ܩܥܢܐ basyā , neupers. باد , vgl. chald. ܩܥܢܐ ‚Becher‘. — Damit ist ܩܥܢܐ ‚Gefäß, Schale, worin man das Mehlopfers einrührte‘ (LEVY) gemeint. Da jedoch im *Glossary* auf 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 , 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 die Ausdrücke 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 , $\text{𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣} = \text{جام}$ folgen, so kann 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 kein Becher, sondern nur ein Trank sein. Ich vermuthe in 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 einen alten Fehler für 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 , welches ich nabīdjā lese und mit dem arab. نبيذ identificire.

S. 96. basud 𐭠𐭡𐭢𐭣𐭠𐭡𐭢𐭣 , a fruit garden, a flower garden. Pers. and Arabic بسد . — Ich schrieb darüber vi, 80: ‚Das Wort بسد kommt

weder im Persischen noch im Arabischen vor. Ich mache aufmerksam, dass bei SALEMANN das Wort بست : بست geschrieben wird, während das Bombayer Farhang vom Jahre 1859, S. 9: بست schreibt. Ob nicht allen drei Formen, nämlich بست , بست und بست die Form بست zu Grunde liegt, d. h. باغ , welches durch das identische بست , d. h. بست erklärt wird. Dass man auf der Grundlage theils von Aussprach., theils von Schreibfehlern neue Formen erfand, dafür liefert namentlich das Bombayer Farhang von 1859 zahlreiche Belege.

JUSTI scheint meine ‚Zweifel‘ für ‚ganz unberechtigt‘ zu halten, indem er bemerkt (*Göttinger gelehrte Anzeigen* 1892, S. 477): ‚Die Verbesserung von *bost* (im Farhang unrichtig *basad* transscribirt) in *bāgh* (‚Garten‘) S. 80 sei überflüssig, da *bost* für *bostān* im Neupersischen und im Arabischen (als Lehnwort) vorkommt, wie bei VULLERS s. v. zu ersehen ist.‘

Ich muss leider gestehen, dass alles das, was JUSTI bemerkt, nicht richtig ist. Bei VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* I. S. 238b) finde ich bloß Folgendes: 2. بُست . (decurt., ut videtur ex بُستان) hortus floribus consitus, rosetum (گلزار و گلستان); locus, in quo crescent fructus bene olentes, pomarium *Burhān-i-qāfi*; cf. *Hamasa* p. 582, l. 6, ed. FREYTAG. — Das Wort بُست ist also bloß auf die Autorität des *Burhān-i-qāfi* ohne irgend ein Citat aus der Literatur von VULLERS ins Lexicon aufgenommen worden.

Wenn sich nun schon die wirkliche Existenz des Wortes بست im Neupersischen als ziemlich zweifelhaft herausstellt, so kann von einem aus dem Neupersischen ins Arabische eingedrungenen Lehnwort بست ‚Garten‘ gar nicht die Rede sein. Das Wort بست kommt in keinem arabischen Lexicon vor. Ich habe es weder im grossen vierbändigen FREYTAG, noch in irgend einem der in neuerer Zeit herausgekommenen arabischen Original-Wörterbücher gefunden.

Was nun das bei VULLERS vorkommende Citat *Hamasa* S. 582, Zeile 6 anlangt, so erscheint dort allerdings das Wort بست , aber nicht etwa in einem Gedichte der *Hamasa* selbst, sondern in dem Commentar Tabrizi's. Die betreffende Stelle lautet: $\text{ومن لفظ البستان هذا الذى يقال له بُست ولم يحك احد من الثقات كلمة عن العرب مبنية}$

من به و سبب و تاء. Und von dem Worte *al-bustān* kommt dasjenige, was man *bust* nennt; aber keiner von den zuverlässigen Gewährsmännern führt von den Arabern ein Wort an, welches aus den Buchstaben *BST* aufgebaut wäre. Was bedeutet nun dieses von dem Commentator der *Hamasa* citirte *bust*? — Dass man über den Sinn desselben nie ganz klar war, dies beweisen die Ausführungen FREYTAG'S in der lateinischen Uebersetzung der *Hamasa* n, 2, pag. 67: „Scholiastes dixit a voce البستان provenire rem بست appellatam. Idem DE SACYUS adnotans, se a quodam linguae vulgaris perito audivisse, vocem sodomiam significare, scripsit. Sed fieri potest, ut vox a Persico بوسیدن osculari derivata sit, et بست Castello auctore Persis amasium designat.“

Dass irgend ein obscöner Sinn in dem Worte بست liegt, dies geht aus der geheimnissvollen Fassung der Erklärung هذا الذى يقال hervor. Wäre nämlich بست ein Ortsname, so hätte der Commentator gewiss geschrieben اسم بلد, oder اسم مدينة, oder اسم قلعة und wäre بست triticum tostum, qui est commeatus Tatarorum et peregrinatorum (VULLERS), so stünde gewiss da: اكل معروف يقال له بست.

Soviel steht wohl sicher, dass das im Commentar der *Hamasa* stehende بست nicht ‚Garten‘ bedeutet, sondern wahrscheinlich auf einen obscönen Act sich bezieht. Dass dieses بست mit بوسیدن zusammenhängt, dies ist nicht unmöglich. Das neupers. بوسیدن geht wohl, wie armen. Զոսթայր; Kuss. Զոսթայրիւմ ‚ich küsse‘ darthun, auf awest. bud ‚riechen, duften‘ zurück und wäre demgemäss für بوسیدن eine Grundform *baudh-sku-* anzusetzen. Dann müsste بست für ein altiranisches *busti-* = *bud-ti-* stehen.

Aber auch, wenn es gelänge ein neupersisch-arabisches Wort بست im Sinne von ‚Garten‘ nachzuweisen, so wäre damit das Vorhandensein dieses aus بوستان verstümmelten بست im Pahlawi keineswegs erwiesen. Die dem neupers. بوستان entsprechende Form kann im Pahlawi nur بوستان lauten und muss *būdastān* gelesen werden. Diese Lesung wird durch das armen. բոստան gefordert.

Da sich nun herausgestellt hat, dass weder das von HOSIANGJ-HAUG angeführte persisch-arabische بوسد, noch auch das von JUSTI mit

völliger Zuversicht mir vorgehaltene persisch-arabische بست in der Bedeutung von ‚Garten‘ existiren und dieses Wort, falls es dem neupers. بوستان entsprechen soll, im Pahlawi nur 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 lauten kann, so wird wohl Jedermann einsehen, dass meine oben angedeuteten Zweifel nicht so ‚ganz unberechtigt‘ waren, wie JUSTI meint, und dass dieser sonst besonnene Gelehrte an meinen Aufstellungen eine allzu voreilige Kritik geübt hat.

S. 112. *dōbrā* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥, ‚a sword‘. — Ich bemerkte darüber in dieser *Zeitschrift* vi, S. 82: ‚Da das Wort ein ā am Ende hat, kann es aus dem Neupersischen nicht stammen (HOSHANGJI-HAUG haben es mit neupers. دوال, دوبال identificirt), sondern ist nothwendig semitisch. Ich vermulde darin 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥. Aus 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 wurde im Pahlawi 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥, das zu 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 und endlich zu 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 verschrieben wurde.‘ Dazu bemerkt JUSTI (*Göttinger gelehrte Anzeigen* 1892, S. 476): ‚S. 82 *dōbrā* bei mir 146b besprochen; hier hätte MÜLLER sehen können, dass das Wort des Farhang nicht ‚Schwert‘ (*schamschēr*), sondern ‚Cardamome‘ (*schum-schūr*) bedeutet und das aram. 𐤌𐤁𐤁𐤀 (olus) ist, während das pers. *dubāl* des Farhang ‚Riemen, Schwertriemen‘ ist, darnach auch bei HAUG 111, 112 zu bessern; auch der Farhang in Pehlewi und Guzarati von Behramji D. Sohrabji (Bombay 1868) S. 26 gibt *dōbrā* irrig durch ‚Schwert‘ wieder und Peshotun D. Behramji erklärt es in seiner Pahlawi-Grammatik (Bombay 1871) S. 123 aus semit. *deber* (‚Pest‘).‘

Auf diese Bemerkungen JUSTI's muss ich entgegnen, dass mir die Bedeutung شمشیر = ‚Cardamome‘ (قاقلة, صغیر) wohlbekannt ist, dass ich aber dieses Wort mit 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, womit 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 im Farhang identificirt wird, nicht zusammenbringen kann, aus dem einfachen Grunde, weil 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 im Farhang unter den Kriegsgeräthen aufgezählt wird und hier das Wort 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = شمشیر bloß in der Bedeutung ‚Schwert‘, nicht aber in der Bedeutung ‚Cardamome‘¹ gefasst werden kann.

¹ شمشیر. Cardamome finde ich in dem Cap. vi stehenden 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, das HAUG *samsdar* liest, ich dagegen *samsir* lese. Dem Worte 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 muss demgemäß neben der Bedeutung ‚Zwiebel‘ (پیاز) auch die Bedeutung ‚Cardamome‘ zukommen.

Die weitere Bemerkung JUSTI's ‚das pers. *dubāl* sei ‚Riemen, Schwert-riemen‘ und darnach sei auch bei HAUG 111, 112 zu bessern* ist nicht ganz richtig. Das Wort *دوبال* bedeutet allerdings vorwiegend ‚Schwertriemen‘, aber die Bedeutung ‚Schwert *شمشیر* ist bei VULLERS unter 4 verzeichnet und durch einen Vers aus Nizāmī belegt.

S. 127. *hōmaman* 𐭌𐭕𐭕𐭕 ‚face, mouth, surface‘. HOSHANGJI-HAUG geben dieses Wort ohne jegliche Erklärung. Im *Glossary* Seite 7, Zeile 2—3 steht: 𐭌𐭕𐭕𐭕 𐭕𐭕𐭕𐭕. Das Wort 𐭕𐭕𐭕𐭕 = aram. ܢܦܬܐ, das Pahlawi-Aequivalent für 𐭌𐭕 = neupers. روی, ist klar. Doch was ist das gleichbedeutende 𐭌𐭕𐭕𐭕? Dass es ein semitisches Wort ist, dies beweist der Ausgang 𐭕; doch ist es ganz unmöglich das nach Abzug von 𐭕 übrigbleibende 𐭕𐭕 mit einem aramäischen Worte, das ‚Gesicht, Oberfläche‘ bedeutet, zu identifizieren. Ich sehe keinen anderen Ausweg als 𐭌𐭕𐭕𐭕 für einen Schreibfehler statt 𐭌𐭕𐭕𐭕 zu erklären. Dieses 𐭌𐭕𐭕𐭕 muss nach dieser *Zeitschrift* vi, 302 und 305 *appēh* gelesen werden. Wir haben darnach, während 𐭌𐭕𐭕𐭕 *appēh* mit ܢܦܬܐ identisch ist, 𐭌𐭕𐭕𐭕 *appēh* auf ܢܦܬܐ zu beziehen.

S. 129. *hūshnāk* 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 ‚the knee, the lap, Zand 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕‘. Im *Glossary* S. 7, Zeile 10 steht: 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕 . 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 . 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕. Voran gehen 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 . Ich glaube, dass die Stelle gelaute hat: 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 . 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 und dass ein Abschreiber die Glosse beigeschrieben hat: 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕 . d. h. 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 ist = neupers. ٭𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕. Diese Annahme scheint darin ihre Bestätigung zu finden, dass SALEMANN an der betreffenden Stelle 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 bietet. 𐭌𐭕 ist nichts anderes als das Pazand-Aequivalent für das neupers. ٭𐭌𐭕. Man hat sich daher 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕 = ٭𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕 zu denken. Diese Glosse wurde später in den Text aufgenommen, wodurch dann unsere Lescart entstand. Dass 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 ‚Knie‘ bedeutet, wie HOSHANGJI-HAUG meinen, ist schlechterdings unmöglich.

S. 143. *kitā* 𐭕𐭕𐭕𐭕 ‚subordinate, inferior in rank; small, little, low‘. Eine Erklärung dieses Wortes wird von HOSHANGJI-HAUG nicht versucht. — JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* 214a) hat 𐭕𐭕𐭕𐭕 *kitā*, neup. 𐭕𐭕𐭕 ‚Stroh‘. Im *Glossary* S. 9, Zeile 3 steht 𐭕𐭕𐭕𐭕 (SALEMANN p. 73: 𐭕𐭕𐭕𐭕) am Schlusse des Capitels XII, welches von Menschen höherer Stellung (𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕) handelt. Darnach kann das Wort weder ‚sub-

ordinate, inferior in rank' noch auch 'Stroh' bedeuten. Es muss nothwendig die Bezeichnung eines höheren Standes darin stecken. Ich identificire 𐭮𐭥𐭥 mit arab. قائد, 'gubernator, praefectus' und 𐭮𐭥𐭥 (so muss gelesen werden) mit neupers. کبی, 'regulus, princeps, praefectus provinciae, dominus pagi'.

S. 143 *kōkā* 𐭮𐭥𐭥, 'the moon'. An die Deutung dieses Wortes hat sich kein Erklärer gewagt, weder VULLERS noch JRSTI, noch HAGE. In der That lässt sich das Wort, welches unzweifelhaft ein semitisches Gepräge an sich trägt, aus den semitischen Sprachen schlechterdings nicht erklären. Im *Glossary* S. 1, Zeile 5 steht: 𐭮𐭥𐭥 · 𐭮𐭥𐭥. Nach meiner Ansicht ist dies ebenso zu beurtheilen, wie 𐭮𐭥𐭥 und 𐭮𐭥𐭥, 𐭮𐭥𐭥 und 𐭮𐭥𐭥, 𐭮𐭥𐭥 und 𐭮𐭥𐭥, 𐭮𐭥𐭥 u. s. w., d. h. 𐭮𐭥𐭥 ist bloß eine Variante von 𐭮𐭥𐭥. Ich stelle mir vor, dass im Text ursprünglich gestanden habe: 𐭮𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥. Da schrieb ein Copist 𐭮𐭥𐭥 · 𐭮𐭥𐭥 und besserte den Fehler 𐭮𐭥𐭥 dadurch aus, dass er über dem 𐭮 ein 𐭥 schief hinsetzte, das ein späterer Abschreiber für 𐭥 (umgekehrtes 𐭥) hielt und daraus die Form 𐭮𐭥𐭥 reconstituirte.

S. 155, *mashrūnatan* 𐭮𐭥𐭥𐭥, 'to gather, to collect, to select, choose'. Ich schrieb darüber Bd. vi, S. 83: 'Dieses Wort ist sicher aus 𐭮𐭥𐭥𐭥, respective 𐭮𐭥𐭥𐭥 (vergl. 𐭮𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥, 𐭮𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥, 𐭮𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥) verschrieben und geht auf 𐭮𐭥𐭥 (von 𐭮𐭥𐭥) zurück.'

Darauf schrieb JRSTI (*Göttinger gelehrte Anzeigen* 1892, S. 477): S. 83 ist MÜLLER'S Verbesserung von *mashrūnatan* in *mahzarūnatan* deshalb gegenstandslos, weil das Wort nicht wie HOSNANGI angibt, 'sammeln', sondern 'abschneiden' (z. B. Aeste von Bäumen) bedeutet (neupers. *ēdan* ist beides); MÜLLER hätte sich hier nicht auf den Destūr HOSNANGI verlassen dürfen, sondern mich S. 234b nachsehen sollen, wo er das *ēdan* gefunden hätte; von mir selbst ist die Bedeutung 'sammeln' angenommen und daher eine falsche Etymologie gemacht worden; das Wort rührt offenbar aus dem arabischen *min-shār* ('Säge') als denominatives Verbum her, denn das *sch* des Pehlewi Wortes kann nicht aus dem Aramäischen stammen, wo die Wurzel *s* hat.

Darauf muss ich erwidern, dass ich mich keineswegs, wie JUSTI glaubt, auf den Destūr HOSHANGJ verlassen habe, sondern einzig und allein der Autorität des Pahlawi-Farhang gefolgt bin. Dort heisst es nämlich S. 14, Z. 8: 𐭮𐭥𐭩𐭪𐭫𐭲 · 𐭬𐭣𐭤𐭧𐭢 · 𐭬𐭣𐭨𐭡𐭠. Nun ist aber 𐭬𐭣𐭨𐭡𐭠 gewiss = aram. צבר (nicht צב, wie JUSTI, *Glossar zum Bundeshes* S. 118a meint); mithin kann gemäss den einfachsten Gesetzen der Logik 𐭬𐭣𐭨𐭡𐭠 nichts anderes als چیدن in der Bedeutung ‚sammeln‘ sein. Diese Bedeutung wird auch von WEST (*The book of the Mainyō-i-khard.*, Glossar S. 50) anerkannt. Leider steht an der citirten Stelle LXII, 41 des Pahlawi-Textes wiederum das iranische Aequivalent, dessen aramäisches Substitut für die definitive Entscheidung unserer Frage entscheidend gewesen wäre. Ueberdies muss ich bemerken, dass, wenn in 𐭬𐭣𐭨𐭡𐭠 wirklich das arab. منشأ stecken würde, das erstere Wort nicht also, sondern nothwendiger Weise 𐭬𐭣𐭨𐭡𐭠𐭪 lauten müsste.

S. 166. *nasohār* ناسوار und S. 163 *nakhrār* ناکھار ‚fasting, breakfast‘. Pers. ناهار and نہار. Justi (*Glossar zum Bundehešh* S. 249a) hat: نَسَوَار *nasōbār*, neupers. خار ‚Dorn‘. Der Burhan-i-qāfi‘ gibt *jejunus* als Bedeutung an, wornach das Wort vielleicht aus ناخوار verderben ist. — Nach meiner Ansicht sind ناسوار, ناکھار (*Glossary* 21, 8) ebenso wie ناسوار, ناکھار, ناکھار, ناکھار u. s. w. zu beurtheilen. Darnach dürfte ناکھار aus ناکھار (ناکھار) verschrieben sein. Das Wort Pahl. ناکھار, Paz. ناکھار kann nur ‚Leichtenträger‘ (von awest. *nasu-* und *bar*) bedeuten.

S. 191. *radadā* راداد, true, a fact, truth; what is just and right; in the Burhān-i-qāṭi⁶ it is *radkā*.⁷ Dazu bemerkt Haug: „The word appears to be Semitic; but it is difficult to find its equivalents; רדד is in Hebr. and Chald. „expanded, extended“; רדד, „to tread down“; רדד, „to go, to walk, to rule“; Syr. ܪܕܕ, „to go, to flow, to chastise“; Chald. ܪܕܕ, „to chastise, to rule“; Ethiop. *radā* „to help, assist“ etc.“ — Diese Bemerkungen sind alle überflüssig, da راداد kein semitisches, sondern ein iranisches Wort ist. راداد ist einfach ein alter Fehler für رادست = awest. *radista*-, ein Synonym von رادست = awest. *rāsta*-, altpers. *rāsta*-, neupers. راست. Ein Beweis dafür, dass meine Annahme

eines alten Fehlers richtig ist, liegt in der Angabe bei JESNI, *Glossar* zum *Bundehesh* 156 b: رشن¹, رشا, Name des 18. Monatstages. *Rasha rāct*. Dieses رشا رشن = رشن د رشا ist identisch mit رشا د رشا im *Artāi-vīrāf-nāmak* v, 3 = awest. *rashnuš razīsto*. Die Form رشا ist älter als die Form رشا, da das *s* von *razīsto* erst später in *s* übergegangen ist.

S. 191. *ragōman* رگمان, sing. رگمان, plur. رگمان, pron. we, we all. Dazu bemerkt HAUG: 'The pronunciation is incorrect: it should be *lūman*, *lūmanshān*; the first part ر being identical with *li* in the Sasanian inscriptions: see *ra*; *ūman* is رگمان *hūman*, *homan*, رگمان expresses 'I am like its Pazand *am*; رگمان is the plural of it. رگمان *shān* serving as characteristic of the plural as in رگمان (Ragman *choman*) is used for the expression of existence.' — Im *Glossary* S. 48, Zeile 2 steht: رگمان · رگمان · رگمان. Dies kann unmöglich so richtig sein. Wenn رگمان wirklich رگمان im Sinne von 'we, we all' ist, wie HAUG annimmt (S. 58 schreibt er: رگمان v. and suffix I am; to me), dann sind رگمان · رگمان schlechterdings nicht zu erklären. Wir lesen daher S. 58: *amāshān* (es ist aber *amashān*!), رگمان pl. of *am* 'we'. Dazu bemerkt HAUG: 'The form is evidently meant for the plural; but it is difficult to explain it in a reasonable way. *amā* (es ist aber *am*!) is clearly the plural of the pronoun of the first person, signifying 'we'; *shān* is a suffix of the plural of the 3^d person of the pronoun, meaning 'them, of them'. — This can have no sense in connection with *amā* (lies *am*).' Soweit ist alles richtig; dagegen verfällt HAUG in dem Nachfolgenden in seinen alten Fehler, die ganze Untersuchung überflüssiger Weise mit assyrischem Nebel zu umhüllen. Er schreibt: 'There can be no doubt, that رگمان was read after the Sasanian times (and perhaps during them) *shun*, and taken as the Persian pronominal suffix رشن. But was this the original reading? The characters, if fully pronounced, may be read as *āshun*, and as *shānu*; in both ways we obtain pronouns of the 3^d person plural: *shun* is the plural of the 3^d person in the Assyrian, *shān* is used in the Persian in the same sense; both are used as suffixes. *ā* in *āshun* may be explained as

¹ Auch SALEMANN hat رشا.

indicatory of the last syllable of the Iranian *amā* ‚we‘ and *avā* ‚he‘, just as *tar* in the words *abitar*, *amitar* is indicatory of the Iranian words *patar* ‚father‘ and *mātar* ‚mother‘, which way of writing is very common in the Assyrian cuneiform inscriptions (where words are written partly ideographically, partly phonetically, the first part being of Turanian, the second of Semitic origin). As *u* in *shānu* cannot be explained, I am inclined to regard *shun* as the original reading. Its only meaning appears to be to indicate the plural of the pronoun by some external sign, having lost its original sense as a plur. of the pronoun of the 3^d person.*

Diese hochgelehrte aber auch höchst confuse Untersuchung ist ganz überflüssig. Das Wort 𐭥𐭥𐭥𐭥 kann nicht 𐭥𐭥 sein, weder im Sinne von 𐭥𐭥𐭥𐭥 (da dieses 𐭥𐭥 ist), noch im Sinne des Pronominalsuffixes der ersten Person, da man daraus nicht den Plural 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 bilden könnte. Daher schreibt Justi (*Glossar zum Bundehesh* 153b) ganz richtig: رڊمنشان, *raguman* (falsch punktirt, neupers. او (man lese ام), *ragomanshān*, neupers. اوشان. Gewiss steckt in 𐭥𐭥𐭥𐭥 ein Pronomen der dritten Person, aber nicht او, wie Justi glaubt, da dieses in 𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥𐭥 vorkommt, sondern das Pronomen 𐭥𐭥𐭥𐭥 = Pazand ē = awest. *arm*, das im Neupersischen bis auf ايراي, ايراي zwar verschwunden ist, aber im Plural ايشان noch fortexistirt. — Es ist demnach die Stelle im *Glossary* S. 18, Zeile 2 folgendermassen zu reconstruiren: 𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥𐭥.

S. 192. *rakōta* 𐭥𐭥𐭥𐭥, ‚prudent, wise, canny, vigilant, cautious, well-versed. — Haeu vergleicht es mit *rakita*, *lakita* und denkt an hebr. עֲקִידָה, ‚one appointed to superintend‘ und עֲקִידָה, ‚a superintendent‘. Ich halte 𐭥𐭥𐭥𐭥, das im Farhang — هوشيار, 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 erklärt wird, aus 𐭥𐭥𐭥𐭥 verschrieben. Die Buchstaben 𐭥 und 𐭥 werden oft mit einander verwechselt. — 𐭥𐭥𐭥𐭥 (*zakūtā*) ist das aram. ܙܚܝܬܐ, Gewinn, Tugendhaftigkeit (LEVY). In Betreff der Anwendung eines Abstrae- tums für ein Concretum vergleiche man 𐭥𐭥𐭥𐭥 = ‚Mensch‘, 𐭥𐭥𐭥𐭥 = ‚König‘.

S. 209. *shadōnatan* 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, ‚to send‘. — Im *Glossary* steht S. 17, Zeile 5: 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, *shadōnatan*, *shatōnatan*, *parastidan*.

shatōnatan ist S. 213 richtig durch ‚to adore, to worship‘ übersetzt. — Offenbar hat der Destūr HOSHANGJĪ bei der Anlage des Glossars (s. v. *shadōnatan*) 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 und 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 verwechselt und HALG hat den Fehler nicht bemerkt, da er unter *shadōnatan* eine Reihe überflüssiger Bemerkungen anbringt.

S. 219. *tatrūnatan* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ‚to rain‘. Perhaps this word should be written *matrūnatan*, as connected with *matrā* ‚rain‘. Dies ist nicht richtig. Aus 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 lässt sich die Verschreibung 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 nicht erklären, wohl aber aus 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, da r, 𐭥 leicht in 𐭥 verwandelt werden können.

S. 240. *zanglōtā* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (*Glossary* S. 6, Zeile 7): Hier dürfte wohl VALLERS (*Lexicon Persico-Latinum* n. 1545b) Recht haben, der 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 für einen Fehler aus 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 betrachtet und an *ῥινάκρωτος* denkt. Darnach steht 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 für ursprüngliches 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (*rinakarōtā*). Ich lese in Folge dessen 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 nicht 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, sondern *zang-pīl* (𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥), ‚Zanguebar-Elephant‘, d. i. ‚afrikanischer Elephant‘, mit welchem Ausdruck das Nashorn, sonst 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 - altind. खड्गधेनु, ‚Rhinoceros-Weibchen‘ bezeichnet worden zu sein scheint.

Nachtrag zu S. 95. *batā* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 und S. 91 *asja* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (vi, S. 80). — Die diesen beiden Worten zu Grunde liegende Form, welche dem aram. 𐤁𐤕𐤁𐤀, 𐤁𐤕𐤁𐤀 entspricht, kommt im Pahlavi als 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 wirklich vor, das aber von den Parsen fehlerhaft als gelesen wird (vgl. *Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana, Pahlavi, Gujarati and English Dictionary*, Bombay 1882. Vol. III, pag. 478).

Nachtrag zu S. 56. *airagm* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (oben S. 141). — Pahl. 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 bedeutet zweierlei, nämlich erstens, gesprochen *airik*: ‚noble, good, virtuous‘ = awest. *airja-*, und zweitens, gesprochen *adarik*: ‚obedient, submissive to authority‘ (vgl. *Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana* a. a. O., vol. III, p. 737, wo unter 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 *airik* beide Bedeutungen zusammengeworfen erscheinen).

Note zu Pahl. 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 - armen. 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (oben S. 143). Ueber das in der Pahlawi-Literatur nachgewiesene Wort 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 sehe man nach bei HUBSCHMANN *Armeniaca* Nr. 2 in der *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Bd. XLVI, S. 326.

Kritische Bearbeitung des Iobdialogs.

Von

Dr. G. Bickøll.

(Schluss.)

Tristichen.

<i>Hem p'rain hamúlbár;</i>	XXIV 5	הם פראם במרבר
<i>Jaç'á b'fólám, m'sach'ro l'tor,</i>		יטא' בפעלם משחרו למרר
<i>"Rabá, lo' láchm, lam"árim</i>		ערבם לא לחם לנוערם
<i>Boççódú b'ilil jaççír,</i>	6	בשרה בלל יקציר
<i>Vekhárni rašú' j'laqqénu;</i>		יברם רשע ילקשי
<i>Vebn kesút baqqára.</i>	7b	ואין כסף בקרה
<i>Mizzárni harim jirtábu,</i>	8	ימורם דרם ירטבו
<i>V'mibh'li machsá chibh'qu or;</i>		ימבלי מרסח חבקי ער
<i>'Aróm jalínu b'li l'huš</i>	10	ערם ילנו בלי לבש
<i>Re'ebim nús'u 'ómer,</i>		רעבם נטא' עמר
<i>Ben šrotám jachiru;</i>	11	בן שרתם יצדרי
<i>J'qabim dar'khó e'jiçnúu.</i>		יקבם דרבי ויצטא'

XXIV 5a1 M י: A ῶσπερ = י. Das Wort ist Correlat zu 13a1 und stellt die grausam unterdrückten Armen den in 13—24 besprochenen Prevlern gegenüber. 5a2—3 ist ἐν ἀγγεῶν ἐπέε ἐπεὶ in A offenbar aus ἀγγελῶν ἐπὶ ἐπέεσιν corrupt. 5b2 in A εἰς ἐκαστὸν παῖδά (so Cod. Alex. Compl. Ald. Said. Memph. Syrohex. Italav. 5b3 in A παρ ὁράς. 5b4 = Nahrung (nicht Raub, da von diesen Unglücklichen sonst nirgends auch nicht in 6, etwas Nachtheiliges gesagt ist). 5c2 ἀντὶ (durch die Uebersetzung in 6b gerathen): ἄ (lästiger Wechsel des Numerus). Uebersetzer: in der Wüste, die keine Nahrung bietet, für ihre Kinder. 5c4 in A ἀνδραγατά, was mit dem Vorhergehenden zu verbinden ist. 6a2 M ביי: A ὁμῶς ἀνδραγατῶν = ביי. 7a Wiederholung von 10a, um einen distichischen Parallelismus zu gewinnen. 10a2 ἐκαστὸν παῖδα (während sich die ursprüngliche Lesart in der Doublette 7a erhalten hat. 10b1 רעבם (weil man Distichen vor sich zu haben glaubte. 11a2 wäre das Suffix nach

<i>Me'ir e'hatim junūddu.</i>	12	מֵעֵר יִחַם עֲדִי
<i>Venūfeš 'ōllim t'sivve'.</i>		יָפֵשׁ עֲלֵיָם חֲסִיעַ
<i>V'elāha jūgam tūfel</i>		יֵאלֵךְ יִשָּׁם חֶפֶל
<i>Qoḏfīm mallūch 'al' gich;</i>	XXX 4	קֹדֶשִׁים מַלְכֵי עַל־שָׁחַ
<i>Vesivveš r'tāmim lāchman.</i>		יִשְׂרָשׁ רִתְמִים לֶחֱמָם
<i>Bekhāfām gūhauḏ 'or'qam</i>	3a	בִּכְפֵי גִלְמֵי עֲרָקָם
<i>Minnī gev j'gorāšu;</i>	5	מִן־נִי יִגְרָשִׁי
<i>J'rī'ū 'al'mo k'ginnah;</i>		יִרְעִי עַל־מִם כִּנְנָה
<i>Ba'rīc nechalim liskon'</i>	6	בְּעֵרֶן נֶחֱלָם לִשְׁכֹן
<i>Choré 'aḏār vakhējim.</i>		חֲרֹי עֲדָר יִכְפֵּם
<i>Ben gichim jinnahēju.</i>	7	יִבְנֵן שָׁחַם יִנְהִי
<i>Tacht chāruḏ j'cuppachu.</i>		תַּחַת חֲרָל יִכְפֹּחֻ
<i>Vehūm haḏū k'mor'dē or.</i>	XXIV 13	וְהֵם הָיוּ בְּמֹרְדֵי אֹר
<i>Velo' bikkūru d'rōkhar.</i>		וְלֹא יִכְבְּרוּ דְרֹכָר
<i>V'lo' jūšlu bin'tibōtar</i>		וְלֹא יִשְׁבִי בִנְתִיבֹתָר
<i>T'quḏlūl chelypātān lūare.</i>	18b	תִּקְלָל חֶלְקָתָם לֹאֶרַץ
<i>Lo' jifua d'rekḥ kōrmam;</i>	c	לֹא יִפְנֶה דְרֶךְ כִּרְמָם
<i>Ḳi g'ō'ām j'gē'lu mē šalg.</i>	19	כִּי נִמָּאם יִטְלוּ מִי שֶׁלֵּג

der Vocalisation geradezu sinnlos; die Kelterer müssen singen, damit sie nicht von den Oliven und Trauben essen können.

12a2—3 *אֲבִי הֵלְיוֹן הֵלְיוֹן הֵלְיוֹן* *אֲבִי הֵלְיוֹן* (demgemäss die Exogeten Männer, oder gar Todte, aus der Stadt hehzen lassen). **12b2** *וְהָיוּ כִּי יִפְנֶה* (womach statt der hungern den Kinder die Seele der Erschlagenen schreit, von denen hier übrigens nichts zu lesen steht). **12c1—8** theilt dem falsch vocalisirten Stiches eine diesen Tristichen ganz fremde, übrigens grammatisch unmögliche, skeptische Spitze gegen die Vergeltungslehre: Uebersetze: „aber ihm (dem Hunger der Kinder) wird (von den vertriebenen Eltern, fables Zeug vorgesetzt (nämlich die sofort in XXX 4 genannten Wüstenpflanzen). **XXX 4** fand A noch vor **3a**. **4a1** M *אֲנִי* (Anpassung an den jetzigen Zusammenhang). **3a3** so A: M *וְהָיוּ כִּי יִפְנֶה* Die Wüste hehzen ist unertraglich. **3b** \geq A (selbst der schärfsten Exegese unidentbar; dieselben Worte erscheinen auch XXXVIII 27 in einem Zusatze, welchen A noch nicht hat). **6a3** = habt ihr zu wohnen! **6b1** Accusativ der Richtung. **7a3** M *וְהָיוּ כִּי יִפְנֶה* (weil der jetzige Context für die hier Geschilderten Nachtheiliges forderte. Uebersetze: sie werden hinausgetrieben). **XXIV 13a1** = jene aber, andere. **14—18a** \geq A (denn *οὗτος δὲ αὐτός τε ἕρξαι παρῆσεν αὐτός ἐς αὐτός* ist nur eine, wohl mit Rücksicht auf den Inhalt von XXIV 13, insbesondere auf *וְהָיוּ*, hierher verschlagene spätere Uebersetzung von XXXIV 25, einem Verse, welchen A noch in kürzerer, ursprünglicher Form bietet). Die vier Tristichen müssen eine Interpolation sein, da diese Schilderung von drei leichtsinnigen Verbrecherklassen offenbar nichts mit dem hier besprochenen Gegensatz zwischen armen Unterdrückten und reichen Ausbeutern zu schaffen hat. **18c** = kein Keltertreter wird

<i>Šeol choṭe' jissákhech;</i>		שאל חטא ישכח
<i>Rumô 'od ló' jitzákhech.</i>	20	רומא עוד לא יזכר
<i>Vejššabér k'e'eq ro'e'.</i>		ישכח כען רעע
<i>'Avvél 'eqr lú jérúchem.</i>	21	עיל עקר לא ירחם
<i>Vealmání ló' jétib;</i>		יאלמנה לא יטם
<i>Umôsekh ob'dim b'khocho.</i>	22	ימשך אדם בכו
<i>Juqqím, e'lo' jû'min b'chôjjav;</i>		יקם לא יאמן בזה
<i>Juttúe, lo' jítavh b'múšan,</i>	23	יתן לא יטם במשכן
<i>Ve'mojo jádrikheh</i>		יענה ידרכה
<i>Rumô, me'ot' e'enánu;</i>	24	רמו מוט ואני
<i>V'hanamikkú k'khol jiqqáfec.</i>		והנמכה בכל יקפן
<i>Ukh'róš šibbôlet jinnal.</i>		וכראש שבלת ימל

Elihu:

<i>Q'ur ani bejámim,</i>	XXXII 6	צער אני לימים
<i>V'attém šabím, jesišim;</i>		יאתם [שבת] יששם

mehr ihren Weinberg aufsuchen (vgl. 11b). Prov. IX 12c (in A) bezieht vielleicht auf Missverständniß dieses Stiches 19a1—2 M ער ער (als ob forttraffen = austrocknen wäre); A ξηρά· ἀγαλῖα· γὰρ ὀξυκρόν = ער ער (hat ער im Sinne von חָמַם verstanden). Uebersetze: Schneewasser reißt du (bisher so flott fahrendes) Papyruschiff (Lebensglück) fort. Hierzu vielleicht 18a ursprünglich eine erklärende Glosse. 19a4 M ערע; A ὀσπερ ὀμύγλη = ער (δ: fehlt nach der richtigen Lesart in der sädlichen Uebersetzung). 19b2 '827 (unmotivirter Wechsel des Numerus). 19b3 ἀγαλῖ· ἰβέμε (das Vorhergehende hat A als '827 '827 aufgefaßt; ערע Uebersetzer: im Hades wird der Sünder vergessen, seines Hochmuthes nicht mehr gedacht werden).

20a1 so A; in M vorher ער ער (theils aus 21a1 eingedrungen, theils durch Missverständniß von ער veranlaßt, was A noch richtig auffaßte, nur mit Einsetzung von 87 durch ἀποτῶ = ער. 20b1 so A; M ערע. 20b3 ἀποτῶ; ער. Zu übersetzen: wie morsches Holz. 21a1 so und in dieser Wortfolge A (wenigleich irrig mit dem Vorhergehenden verbunden); M ער und nach 20b2 versetzt. 21a2 ער. Uebersetze: der Frevler erbarmt sich des Fremdlings nicht. 21a4 ἰβέμε; (hat nur durch Ungenauigkeit des Uebersetzers seinen Platz mit dem synonymen Verbum im nächsten Parallelstichos vertauscht; ער. 22a2 ἀποτῶ; ער. Uebersetze: und laßt die Unglücklichen durch seine Uebermacht dahin. 22b1 = es wird gerächt werden. 22b4 ἀποτῶ· ἰβέμε· ἰβέμε; ער. 23a so A; M ערע ערע ער. 23b1 so A; M unterscheidet sich davon nur in der jetzigen Orthographie, welche sich aber durch ihre Abnormität als irrig verrieth. 23b2 so A; M ערע ער. 24b1 hielt M den letzten Buchstaben irrig für das Suffix der 3. Sing. masculini. 24b3 M ערע; A ἀποτῶ = ער (also jedenfalls ohne Vav am Ende). 24c3 so A; M ער. XXXII 4b—5 fehlt in A mit Recht, da das *dom* in 4b merkwürdig schlecht zu 4a paßt.

'Al kén zachált- vaira', Mechárevot de'i élkhem.		על בן זחלת ואירא מחיר דע' אלקחם.
Anárt-: janinu j'dabhéru,	7	אמרת ימים דבריו
V'rob sánim jódí' chókhma;		ירב שנים ידע חכמה
Akhén ruch El, hū' b'énor;	8	אכן רח' אל' הא באנש
V'nisnút Šaddíj tekinem		נישמת שדי' תבונם
Ki b' rabbim jechkónu,	9	כי לא רבם יחבמי
U's'génim j'hinu mišpat		יוקם ימי' משפט
Lakhén anárt-: šim'ú li;	10	לכן אמרת שמעי לי
'Chorvú de'i af' áni.		אחיה דע' אף אני
Lul'baráj ha'zínur;	11	לברכי האני
'Ad t'hánot'ekhem nullaj.		עד תכחשם מלי
Pen t'háru: nácu' chókhma;	13	פן תאמרו נאצא חכמה
El j'iddepinu, b' is!		אל דבני לא אש
Lo' á'ul k'élla nullin,	14	לא אצל כאלה מלן
B'in'rékhem b' 'šbánu;		באמריכם לא אשכני
Od é'nú, kí maléti.	18	עוד אנני כי מלתי
Millin k'iqitni rúch bita.		מלם הצקתני רח' בטי
Hen bita- k'jaju, b' jippótech;	19	הן בטי בין לא יפתח
K'obot ch'dánu jibbóqé.		כאבת חרש יבקע
Adábbérá, v'jirevóch li;	20	אדברת יירח לי
Eftách š'fatáj vee'nú!		אפתח שפתי' יאנח
Al ná' xgá' féné is,	21	אל נא אשא פני אש
Veil alám b' 'khánuu.		ואל ארב לא אנח
Ki b' judé'li, 'khánuu;	22	כי לא דקדני אכח
Kim'ót' j'isóten- 'osen-.		כמעט ישאני עשני
V'alina š'má' nót', -fjob, nullaj, XXXIII 1		ואלם שמע נא איב מלי
Vekhol d'baráj ha'zínur!		יכל דברי האני
Jatr libbí 'aná'j e'dé'at,	3	ישר לבי אמרי' ידע
Š'fatáj barir nullu.		שפתי' ברר מללי

3a3 vgl. XXXIII 1. 10a3 ἀποδείξει; ששני. 11a ἐνομιζέσθαι μοι τα ῥήματα. ין ידעתי. 11b3 so A; M פון דקין פון 12 > A 13a3 οὐκ (würde ohne Hinzufügung von 12 das Gegenheil des hier Gemeinten besagen) 14a1—3 M יא' ע' א' (in der alten Orthographie wenig verschieden). A hat 14 (womit es ἀποδείξει für 18 = 18 87 aus 13 verbindet) etwas verkürzt wiedergegeben: ἀποδείξει δὲ ἐπαρξέσθαι λαλῶντας ταῦτα ῥήματα = 18 87. Jedenfalls fand A noch 18 statt 18 87 und kein * vor 14b1. Uebersetze nicht werde ich derartige Reden (wie ihr Sie geführt habt) wiederholen 15—17 > A 15a1 2 in A noch hier, von dem Interpolator in M als Schluss von 16 und Anfang von 17 benutzt. XXXIII 2 auch für Elihu zu prosaisch 3a4 ist zweites Prädikat des vorhergehenden Satzes, wie das Genus von 3b2 beweist.

<i>Rach Él 'asátni gám -ni.</i>	4	רח אל עשתי [גם את]
<i>V'ni'smit Šadláj f'cha'jani.</i>		נשמת שדי תחתי
<i>-M' takhál, h'sibéni, "nokha:</i>	5	אם תכל השבתי ערכה
<i>Lešánaj hitjaer'ba?</i>		לפני תתעבה?
<i>Hen 'ni k'heřikha lá El.</i>	6	הן אני כבוד לאל
<i>Mech'ne' qorácti gám -ni.</i>		מחמסקרצתי גם אני
<i>Hen -máti b- f'ba'tákka.</i>	7	הן אמתי לא תבעדך
<i>V'akhpi 'alukha jikkhad.</i>		ואכפי עלך יכבד
<i>Akh amarti beznaj.</i>	8	אך אמרת כאני
<i>Veqol millakha 'sma' :</i>		וקל מליך אשמע
<i>Zakh šnokbi, h'li fásá' :</i>	9	זך אנכי בלי פשע
<i>Chaf -nokbi, v'ba' avon li</i>		חף אנכי ולא עין לי
<i>Hen f'not 'ótaj jime'a' :</i>	10	הן תנאף עלי ימצא
<i>Jachš'eni léjəh lo.</i>		יחשבני לאיב לי
<i>Hen zot qá'qáti, v'lo' jə'nen-;</i>	12	הן זאת בעקתי ולא יעני
<i>Ki jərbú 'Lohim m'noš.</i>		כי ירבה אלהים מאנוש
<i>Maddú' eliv ribata.</i>	13	מדדע אלי רבת
<i>Ki khol d'haraj lo' j' nat</i>		כי כל דברי לא יענה
<i>Ki h'echut' j dabb'or El.</i>	14	כי כאתה ידבר אל
<i>V'bišajim, lo' j' ura'ba</i>		יבשתים לא ישונה
<i>Bach'lon, che'joni lájta,</i>	15a	בצלח חון לילח
<i>Bilénunot "le miskab,</i>	c	בתנמת עלי משכב
<i>Az jiglu szen 'násim,</i>	16	אז יילח און אנשם
<i>U'h'mósarim jechit'em.</i>		יבמסרם יחזק
<i>Jachšokh adim m'e'arla,</i>	17	יחשך אדם מעירלה
<i>V'geva' mingahor j'klušsach.</i>		יניה מנבך ינסח
<i>L'hasir nafšo minn šacht.</i>	18	לחסר נפשו מן שחת
<i>V'cha'jálto m'e' bor h'isaleh.</i>		יחיתו מעבר בשלח

7b2 — 8* Sa m A etwas abgekürzt hinter Sb. Sb2 *לֹא יִשְׁמַע מִיָּדוֹ* 11 wortlich aus XIII 27 wiederholt. 12a2 so A; M — 8* da hier der Vers übrig für Rede Elihu's, statt lob's, gehalten ward. 12a3 M יִצְרָק; A *δραμας εἶμι* = יִצְרָק; 12a4 — 5 *אִי בְּלֹא עֲוֹנוֹתָיו יִצְרָק*; 12b klagt darüber, dass sich Gott auf das Recht des Stärkeren stütze, statt auf die Klagen lob's, welcher hier noch spricht, zu antworten und sein hartes Verfahren gegen denselben zu rechtfertigen. 13b3 so A; M יִבֵּי. Elihu lässt sein Roterat über die Anweisungen lob's in die oratio directa übergehen. 15b wörtlich aus IV 13. 17a1 und 18a1 haben jetzt ihren Platz mit einander vertauscht; offenbar falsch, da 17 das Mittel, 18 den Zweck angibt. 17a3 *אִי יִלָּח אֶן אָנָשׁ*, 17b3 M יִבֵּי als ob *den Hochmuth vor jemandem verbergen* bedeuten könnte: ihn demüthig machen. Der Hochmuth wird mit uppig wuchernden Ranken verglichen, welche die göttliche Erziehung abschneidet.

<i>V'hukhūch b'makh'ob 'al mī-</i>	19a	יִרְחַב בְּמִסְחָב עַל מִסְחָב
<i>V'zih' nūttu chājābi' lohm; [kob.]</i>	20a	יִדְמְנוּ חֲזִיזִי לָחֶם
<i>Jikhbi b'šarō meroi.</i>	21	יִכְלֶה בְּשָׂרִי מֵרֶאֱ
<i>Vešūppu 'ōrenōtar</i>		יִשְׁפֹּעַ עֲרֵנֹתַי
<i>V'tiprāb laššāchat nīfšo.</i>	22	יִתְקַרֵּב לִשְׁחַת נַפְשִׁי
<i>Verhājābi' lam'nūtū,</i>		יִחֲזִיקֵנִי לַמָּוֶת
<i>Im b' ješ 'ōlav māl'akh,</i>	23	אִם יֵשׁ עָלַי מֵלָאךְ
<i>Meliq, -chud minni ōlef.</i>		מֵלֶךְ אֶחָד מִנִּי אֵלֶיךָ
<i>Vichōnenēku e'j'mar:</i>	24	"הֲנֵנִי יְאֹמֵר
<i>Pedehu m'radl' šichat;</i>		פָּדֵה מִרַדֵּל שְׁחַת
<i>Jitpās b'šarō minnō'ar.</i>	25	יִטְפֹּס בְּשָׂרִי מִנֹּעַר
<i>Jasob limē 'alōmar:</i>		יִסֹּב לִימֵי עֲלֹמָיִם
<i>Jēbūr el 'Loh, e'jirgħu;</i>	26a	יֵעֲבֹר אֶל אֱלֹהֵי יִרְגָּה
<i>Vājār' paniv b't'rā'a.</i>	b	יֵאֲרָ פָנַי בְּרַדְגָּה
<i>Jasor 'al nīfšo jōmar,</i>	27a	יֵסֵר עַל נַפְשִׁי יְאֹמֵר
<i>Vājāšeb b'nos' cūhl'qo.</i>	26c	יֵאֲשֵׁב לְאֹנֶשׁ צֹדֵקָה
<i>Chātāt- e'jasūr ke'v'ēi.</i>	27b	חָטֵאתִי יֵסֵר הַעֲוִיָּתִי
<i>V'lo' ševa li k'chattāli;</i>	c	וְלֹא שָׁוֵיתִי לִי לְכַחַטְאִי
<i>Palā nafs- me'bor bāšocht.</i>	28	פָּדֵה נַפְשִׁי מֵעֲבֹר בְּשֹׁחַת
<i>V'chājābi' b'hor tirū.</i>		וְיִחֲזִיקֵנִי בְּחֹר תִּרְאֵה
<i>Haqšēb. Ijjob, šomā' li;</i>	31a	הִקְשַׁב אִיב שְׂמֵעִי לִי
<i>Vejd'an 'Loh amāraj!</i>	XXXIV 1	וְיֵקֶן אֱלֹהֵי אֲמִרִי

19a4 so A: M יִרְחַב. 19b > A. 20a hat der in Sand It. erhaltene ursprüngliche Text von A für ἔσπετο εἶπε nur ein einziges Wort εἶπε, esam. 20b > A. 21b2 so A: M + יֵסֵר יֵסֵר ursprünglich falsche Glosse zu 21a3 und an der jetzigen Stelle sinnlos, da man blossgelegte oder durch Abmagerung hervorretende Knochen ja gerade sieht). 23a1 ist conditional, nicht negierend, wie A will, wo auch יֵשׁ und יֵקֵן mag im feindlichen Sinne aufgefasst sind. 23b4 tadelt jetzt ein überzähliger Stüch. 24a1 = der bemitleidet ihn. 24b1 ἔχρηξεν: יֵסֵר. 24b3 so A: M + יֵסֵר יֵסֵר. 25a1 so A: M יִשְׁפֹּעַ. Der Vers, welcher in A doppelt übersetzt scheint (vgl. XXI 24), gehört noch zu der Fürbitte des Engels. 26a — wenn er dann nach der Intercession des Engels) zu Gott flieht, so wird dieser ihn gnädig annehmen. 27a ἔσπετο ἔσπετο ἔσπετο: יֵסֵר עַל אֲנִשִּׁי יֵסֵר. Die Umstellung des Stüchs erfolgte, um das Sprechen unmittelbar vor die Dankesworte des Erretteten zu bringen, scheitert aber daran, dass 27a den Inhalt von 27b-c ankündigt, 26c den von 28. 26c3 so A nur mit falscher Auffassung der Aussprache: M צִדְקָה. Uebersetzer und er theilt den Menschen seine Rechtfertigung mit. 29–30 > A. (Origenes liest die Uebersetzung von 28 für 30). 31b–33 > A. XXXIV 1 3 יֵסֵר. Uebersetzer: so werde ich für Gott das Wort führen. Eine ähnliche entbehrliche Ueberschrift hat A schon vor XXXII 18. An unserer Stelle ist sie nach XXXIII 31 geradezu widersinnig.

<i>Šim"u, chakhāmim, mīlloj;</i> <i>V'jod'in, ho'zinnu, mō-tob!</i>	2	שמעו חכמים מלי ידעם האני מה טוב
<i>Ki -mār Ijj'ib: qolūpti.</i> <i>Ve Ēl hesir mišpōti;</i> <i>'Al mišpōti akhāzzeh.</i>	5	כי אמר איב צדקתי ואל חסר משפט
<i>Anūs chieci b'li fūsa'</i>	6	על משפטי אנוב אנוש חצי בלי פשע
<i>-Rach Uchēbra 'im po"lē avn.</i> <i>Lalikkh 'im an'se riša'</i>	8	ארח לחברה עם פעלי אין ללכת עם אנשי רשע
<i>Ki -mār: lo' jīskon gūber.</i> <i>Bir'qto 'im Elohim.</i>	9	כי אמר לא יסבן גבר ברצוני עם אלהים
<i>Chalila l' Ēl merūsā,</i> <i>Ulē Šaddāij mō'dvel!</i>	10b	חללה לאל מרשע (אל)שדי מעיל
<i>Ki fū'al -dām j'šallēm lo.</i> <i>Ukh'ōreh is jānqūnnu.</i>	11	כי פעל אדם ישלם לו ובארח אש ימצאנו
<i>Af onnam Ēl lo' jārsē,</i> <i>V' Šaddāij lo' j'āvvet mišpōt!</i>	12	אף אננום אל לא ירשע ושדי לא יעית משפט
<i>Mi jāqar 'ālav āqo.</i> <i>Umī sam tēbel kūllah?</i>	13	מי יקר עלו ארצה ומי שם תבל כלה
<i>Im jāšib ēlav rācho,</i> <i>V'nišmāto ēlav jē'sof,</i>	14	אם ישב אלו רחו ונשמחו אלו יאסף
<i>Jiqvā' kol bišar jāchad.</i> <i>V'adām 'al 'āfar jūshub</i>	15	יעז כל בשר יחד ואדם על עפר ישוב
<i>Veim binā, šim"u zot;</i> <i>Ho'zinnu l'qoli mīlloj!</i>	16	ואם בנה שמעה זאת האזנה לקול מלי
<i>Ha'af sōne' mišpōt jāchboš;</i> <i>V'im qūdidiq kābbir tāršā'?</i>	17	האף שונא משפט ירחש ואם צדק כביר תרשע

2b2 so A; M + ~ 2b3—4 in A noch hier (Cod. Alex. Cod. Ephr. reser. Cod. Venet. Compl. Ald. Suid. Memph. το χαλόν); in M durch den Einschub vom Vorhergehenden getrennt. Der nachhexapl. Text hat entweder το χαλόν an der richtigen und ζα (bzw. ζι) χαλόν an der falschen Stelle, oder nur letzteres. 3—4 > A (3 aus XII11 entlehnt) 7 > A (derartige Ausfälle sind angesichts von XL18 bei Elihu undenkbar, da dieser ja das absolut Richtige vortragen soll). Sa1 so A nach Suid. ἀνεῖκοι μὲν ἐτεροῖν = שֶׁפֶל שְׂפָסֶה לְמַשְׁפָּטֵי צָדִיק (wobei ~ in יִרְדֵּי as שׁ aufgefasst ward); M יִרְאֵי (um Anschluss an 7 zu gewinnen). Aus der sahidischen Lesart, wo nicht nur יִרְאֵי, sondern auch שְׂפָסֶה fehlt (letzteres Wort ist unmittelbar vorher durch אֲדַוָּא אֲנֵי wiedergegeben), lassen sich alle anderen leicht ableiten. Sb1 so A; M יִרְדֵּי. 11 aus stylistischen Gründen in A etwas abgekürzt; doch beweist jedenfalls ἐξαπατῶς ἀνέστη = שָׁח, dass der Uebersetzer auch 11b vorfand. 14a2 nach dem Ketib der Orientalen 14a3 so A; M + יִרְאֵי (um der falschen occidentalischen Lesart שָׁח einen Sinn abzugewinnen).

<i>Heámer l'múlekh ráša',</i>	18	האמר למלך רשע
<i>'Šer lo' našá' p'ne šárim,</i>	19	אשר לא נשא פני שרים
<i>V'lo' nákkar šó lif'né dal,</i>		ולא נכר שע לפני דל
<i>Ki má'še jádax kállom?</i>		כי מעשה ידו כלם
<i>Jegó'su 'ám v'já'boru;</i>	20b	יגעשו עם ויעברו
<i>V'jasiru ábbir, lo' b'jad.</i>	c	ויסרו אבר לא ביד
<i>Ki 'énax 'ál dar'khé iš,</i>	21	כי עניו על דרכי אש
<i>Vekhol' ze'ádax jir'ü</i>		וכל צעדו יראה
<i>En chósekh lo' ven gálmot,</i>	22	אין חשך (א) ואין צלמת
<i>L'hissáter šám po'le avn.</i>		להסתתר שם פעלי און
<i>Jaro' kalbirin lo' cheqr;</i>	24a	ידע כפרם לא חקר
<i>Ki jákkir nu'badéhem.</i>	25	כי יכר מעבדיהם
<i>Jed'í'akhú rešú'im,</i>	26	ידעבי רשעים
<i>Sefáqom bím'qom róim;</i>		ספקם במקם ראם
<i>Avér sarú meách'rav,</i>	27	אשר סרו מאחרו
<i>V'khol d'rákhav lo' hískilu.</i>		וכל דרכו לא השכלו
<i>An'sé leháb jom'rá li.</i>	34	אנשי לבב יאמרו לי
<i>I'g'bár chakhám, šomé' li:</i>		ונכר חכם שמע לי
<i>Ijób lo' b'dá'at j'dábbet,</i>	35	איב לא ברעת ידבר
<i>Ud'bórav lo' behágil</i>		ודברו לא בהשגל
<i>-Lam jibchar Ijób núgach,</i>	36	אלם יבחר איב נגח
<i>'Al t'sábot b'an'se áven!</i>		על תשבת כאנשי און
<i>Ki j'isír 'ál chatt'áto,</i>	37a	כי יסר על חטאתי
<i>V'jirbá amúrar lá El</i>	c	וירבה אמרו לאל
<i>Hazót chasáhta l'máspot,</i>	XXXV 2	הוצת חשבת למשפט
<i>Anúrtá gálpí mé El,</i>		אנרת גרקי מאל

18. 1 = darf gesagt werden? 18. 2 so A; M + נדעל 18. 3 so A; M + נדעל
 (macht den folgenden Relativsatz anschlusslos) 19c in A $\alpha\beta\gamma\delta$ (so Said. statt $\alpha\beta\gamma\delta$
 $\alpha\beta\gamma\delta$; $\alpha\beta\gamma\delta$ setzt $\alpha\beta\gamma\delta$ vorans). 19c 4 nämlich sowohl der Reiche als der Arme.
 20a > A. 20 b 1—2 hat A für $\alpha\beta\gamma\delta$ gehalten. 20c 2 las A $\alpha\beta\gamma\delta$. 23 > A. 24b > A.
 25. 1 M $\alpha\beta\gamma\delta$ (dreht das Causalverhältniss geradezu um): A übergeht das Wort. 25. 3
 so A; M + $\alpha\beta\gamma\delta$ 26a 1 $\alpha\beta\gamma\delta$ ohne das in Cod. Ephr. reser. fehlende $\alpha\beta\gamma\delta$. In M
 ist das Wort irrig mit dem vorhergehenden Einschube verbunden. 26a 2 so A; M vor-
 her $\alpha\beta\gamma\delta$, obgleich die hier Erwähnten wirklich Frevler sind 27a 1 so A; M + $\alpha\beta\gamma\delta$.
 28—33 > A. 36a 1—2 $\alpha\beta\gamma\delta$ $\alpha\beta\gamma\delta$ $\alpha\beta\gamma\delta$. Uebersetzer: aber möchte doch Iob
 lieber lautere Gesinnung wählen, als Erwiderungen nach Art von Sündern! Wegen $\alpha\beta\gamma\delta$
 vgl. Hab. i 4 mit Is. xlii 3. sowie Prov. xxi 28. 36a 3 M + $\alpha\beta\gamma\delta$. 37b vielleicht ursprüng-
 lich Glosse zu XXXIV 26. XXXV 1 eine sehr überflüssige Specialüberschrift für vier
 Strophen, welche zudem nur das in XXXIV 9 angekündigte Thema ausführen. Dass der

<i>Ki tomar: má-jjiskón lakh.</i>	3	כי האמר מה יסכן לך
<i>Ma ó'il méchattá'ti?</i>		מה אעל מהטאתי
<i>Habbét samájin úr'e;</i>	5	הבט שמים יראה
<i>V'sur š'cháqim, gáb'hu mímumakh!</i>		ושר שחקם נבחו ממך
<i>-M chaqá'ta, má-ttiq'ál bo;</i>	6	אם חטאת מה הפעל בי
<i>V'rabbú f'sa'ákha. má-lló?</i>		ורבו פשעך מה לו
<i>-M qadiqta, má-tittén lo,</i>	7a	אם צדקת מה תתן לו
<i>Notén š'murót balléla,</i>	10b	נתן שמרת כלילה
<i>Mall'fenu mibbakh'mót arc,</i>	11	מלפנו מבחמת ארץ
<i>V'mé'of samájin j'chakk'nénú?</i>		ומעוף שמים יחכמו?
<i>Akh g'fút šav' ló j'smá' El.</i>	13	אך [שמע] שׂא לא ישמע אל
<i>Ve šúddaj ló j'suranna</i>		ישדו לא ישרנה
<i>Af ki tomar: ló j'súren-;</i>	14	אף כי האמר לא ישרני
<i>Don Ifánav, ál'hallél lo!</i>		דן לפני יתהלל לו!
<i>Kattár li z'ér, v' -chavéülka! XXXVI 2</i>		כתר לי זעיר ואחר
<i>Ki ód bi lé 'Loh millim.</i>		כי עוד בי [ל] ללחמ מלם
<i>Eššá' de'i l'merúchoq.</i>	3	אשא דע' למרחק
<i>Ulfó'Ri éllen qadeq.</i>		ולפעל' אתן צדק
<i>Ki ónnam ló' šaqr málaj;</i>	4	כי אנמם לא שקר מלי'
<i>T'mim dé'ot 'innm'kha hénno.</i>		תמם דעת עמך הנה
<i>El ló' j'im'ás bar v'onü;</i>	5	אל לא ימאס בר וענה
<i>Qaddiq lo' j'chújjü rá'a'.</i>	6a	צדק לא יחיה רשע

Stichos XXXIV 1 zu einer Ueberschrift verschoben worden war, hat dann die Hinzufügung von zwei (in A drei) weiteren Specialüberschriften veranlaßt

3 in A etwas abgekürzt η $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\alpha\sigma\tau\epsilon\sigma$ so Cod. Alex. Cod. Ephr. reser. Ald. Compl. Saïd. Memph. Syrohex.), was in anderen Textzeugen ausgefallen ist. 3a 4 hat 2b 2 zum Subject, indem der Widerspruch hervorgehoben werden soll, dass sich Iob seiner Gerechtigkeit rühme und dieselbe doch für werthlos erkläre. 6b 3 + $\eta\epsilon\pi\epsilon$. 7b—10a > A. 10b 2 $\varphi\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\zeta\epsilon\varsigma$ $\eta\delta\epsilon\iota$. Die Participial-sätze sind Apposition zu dem Suffixe in $\epsilon\delta\epsilon$; der erste bezeichnet Gott, mit Rückblick auf 5. als Schöpfer des Mondes und der Sterne, demnach als unendlich erhaben, allmächtig und des Menschen nicht bedürftend, dem Er vielmehr selbst ganz alle guten Gaben verleihe (11), wenn sich dieser nur in der richtigen Weise an Ihn wenden wolle (13). 11 b 2 so A; M $\eta\epsilon\pi\epsilon$. 12a > A. 12 b ursprünglich irrige Glosse zu 11; im jetzigen Zusammenhange sinnlos, da die Hilfs-suchenden ja selbst Sünder sind. 13a 2 durch das feminine Suffix in 13 b 3 gefordert. 14a 5 so A; M $\eta\epsilon\pi\epsilon$. 14b 3 so A; M $\eta\epsilon\pi\epsilon$ (vielleicht durch den Refrain in Ps. XLII—XLIII veranlaßt). Uebersetzer: demüthige dich vor Ihm, so wirst du Ihm noch (zum Danke für deine Errettung) lobpreisen können. 15—16 > A. XXXVII letzte Separatüberschrift, den jetzigen in XXVII 1; XXIX 1 nachgebildet. 5. 2 so A; M $\eta\epsilon\pi\epsilon$. 5. 4—6a 1 so A (wo nur irrig der Aensativ $\eta\epsilon\pi\epsilon$ als Verbum

-M lo' jěm'u, b'sāleh jā'horu.	12	אם לא ישמעו בשלח יעבדו
Vejjigv'u bil'li dā'at:		יניעו בבלי דעה
Tamūt hannō'ar nāf'sam.	14	חמת בנער נפשמ
Vechājjatim baqq'dēšim.		יחיהם בקדשם
Jchallēz 'ani b'ēnjo.	15	יחלץ אני בעני
Vejjigel b'āchaq ōznam		יגל בלחץ אונם
Mispāt 'anijjim jitten:	6b	משפט ענים יתן
Lo' jigrā' mēqiddiq din.	7a	לא יגרע מצדק דין
Chemā, pen t'ō'kha b'sōjeq:	18	חמה פן תסתר בשפק
V'roh kōjēr āl jattūkka!		ידב בפר אל יטרך
Hajē'arēkh šac'khā lo.	19	היערך שיערך לי
Buqār l'kho' māmōcē khoh?		בצר לבל מאמצ' בח
Hīsōmer, āl tefn ēl avn'	21a	השמר אל תפן אל אפן
Ki mī khamōku nora'?	22b	כי מי כמה מזה
Mi jōqad 'ālar dārko;	23	מי פקר עלי דרבו
V'mi -mār: pā'alta 'ūla?		ומי אשר פעלת עליה
Zekhor, ki tās-gi' pō'lo,	24	זכר כי תשא בעלי
Asēr šor'ā anūšim!		אשר שררו אנשמ
Ki j'qō'a' nū'fē mātar.	27	כי ירע נפשו מטר
Jēz'lū š'chayim 'le -dōm rab.	28	יזלי שחקם עלי אדם רב

aufgefasst wird, von welchem פקד, in Wirklichkeit ein Nominativ und Attribut Gottes, als Accusativ abhängen soll: M כח כח נח Zu übersetzen: Gott verschmäht nicht den Unschuldigen und Bedrückten; der Gerechte Gott erhält den Frevel nicht am Leben. 6a2 fehlt in Said, 2: von 5: A setzt also nicht etwa 8: voraus 7b—11 \asymp A.

12 und 14 sind die Ausführung von 6a, die folgende Strophe die von 5, während in M alles wirr durcheinander geht. 12a1 so A; M 28: weil hier der Vers einen Gegensatz zu 11 bildet) A bietet den Inhalt von 12b nur in Folge freierer Uebersetzung vor 12a. 13 \asymp A. 15b ist in A nicht abgegangen, da 2277 als 22770-227707 zum Vorhergehenden gezogen ist und 22770 dem 2277 entspricht. 6b—7a in A noch an dieser Stelle. 6b1 2277 7a4 227707 2277. 16-17 \asymp A. 18a1 so A; M vorher 2 zum Anschluss an den Einschub zu gewinnen. 18a3 M 2277. Uebersetzer: lass Zorn dich nicht gegen den Züchtiger (Gott) antreiben! 19a3 M 27 19b2 M 27. Zu übersetzen: kann dein Schreien (mehr der Entrüstung als des Flehens) Ihm vorgelegt werden, der (in seiner unnahbaren Majestät, allen Kraftanstrengungen unzugänglich ist) 21b—22a \asymp A. 22b1 in A noch hier, in M durch den Einschub vom Folgenden getrennt und vor 21b gerathen. 25—26 A. 27—28 führt den Regen ebenso als Hauptbeispiel der segenspendenden und preiswürdigen Thätigkeit Gottes an, wie V10—11. 27. 3 so A; M + 27 27. 27. 4 so A; M + 27 27. 28. 1 bezeichnet die Folge. 28. 2 so A; M + 27 27. 29—32 \asymp A.

<i>Jaggid 'olav re'ehu,</i>	33	יָגִיד עָלַי דָּעַר
<i>Meqonne' af 'al 'ela.</i>		מִקֵּוֹן אֶף עַל עֵלֶּה
<i>H'lo' 'zot jechrad libbükhu, XXXVII 1</i>		חֵלָה זוֹאת יִחַדֵּר לִבָּךְ
<i>Vejtta minneqomo?</i>		יִחַד מִמֶּנּוּ
<i>'Osi g'dolot, 'lo' néla';</i>	5 b	עֵשֶׂה גְדֹלֹת וְלֹא נִעְלָה;
<i>Ki 'suleg jomar: h've arš!</i>	6a	כִּי הִשְׁלֵךְ יֹאמֵר הִיא אֶרֶץ
<i>Bejad kol 'adam jachtom,</i>	7	בְּיָד כָּל אָדָם יִחַתּוּ
<i>L'da't kol 'našim ma'gehu.</i>		לְדַעַת כָּל אִשָּׁם מִגֵּעָה
<i>Tah' chajjo l'mo areb.</i>	8	חַבֵּא חַיָּה בְּמִי אֶרֶם
<i>V'bin'notika tiškon;</i>		וּבִינִינֹתִיכָה תִשְׁכֹּן
<i>Min hachadr l'lo' sáf,</i>	9	מִן הַחֹדֶר חַבֵּא סָפָה
<i>Umimmezarin g'ara.</i>		וּמִמֶּזְרִין קָרָה
<i>Af l'ri jafrič 'ab, jáfic,</i>	11	אֶף בְּרִי יִשְׁרָה עִם יִפְיָן
<i>V'hu' m'sibhot l'ričbulav;</i>	12	וְהוּא מִסִּבּוֹת בְּתִרְבּוּלָתִי
<i>L'fo'lám kol, 'šer jega'vem.</i>		לְפָעֻלָם כָּל אִשֶּׁר יָצִים
<i>'Alé f'ne tébel areo</i>		עַל פְּנֵי תֵבֵל אֶרֶצָה
<i>Ha'zina zot, l'jib, 'mod,</i>	14	הִיאֲנִי זֹאת אִם עֹמֵד
<i>Vehibonén nif'ot El!</i>		וְהִבִּינִינִי בְּפִלְאֵת אֵל
<i>H'tedú' b'sum 'Loh pe'alar,</i>	15	הִתְדַעַת בְּשֵׁם אֱלֹה פִּעֻלָּה
<i>Vehij' or 'anáo'</i>		וְהוֹפֵעַ אִיר עֵנִי
<i>H'tedú' 'al niflesé 'ab,</i>	16	הִתְדַעַת עַל מִפְלִשֵׁי עַב
<i>Venifleot 'min d'ina;</i>		וּנְפִלְאוֹת תַּמֵּס דָּעִם
<i>Asér b'galikha chámim,</i>	17	אִשֶּׁר בְּנִיחָךְ חָמִים
<i>Behásqit are midárom?</i>		בְּהִשְׁקַט אֶרֶץ מִדָּרוֹם?
<i>Hodi'en-, má-momár lo!</i>	19	הוֹדִיעֵנִי מִן יֹאמֵר לִי
<i>Lo' ní'rokh nápp'u chidekh.</i>		לֹא יִעֲדֶךָ מִפְּנֵי חֵדֶךְ

33a3 = sein Lärmruf, Donnerschall. **XXXVII1a1** 33, 78 (aus **XXXVI33b2** wiederholt). **1a4** so A; M יִשֵּׁה sehr störend, da ja Iob durch Hinweisung auf das Gewitter erschüttert und ungestimmt werden soll. **2—5a** > A. **6b** > A und zwar einschliesslich auch des ersten יִחַדֵּר, dessen Uebersetzung said noch nicht hat, die hexapl Handschriften mit dem Asterisk bezeichnen und der Sprachgebrauch dem Theodotion zuweist, wenngleich sie **MOXI1a1** 60 durch ein Versehen dem ersten Uebersetzer zugeschrieben hat. Der Zusatz anticipirt **11—12**. **7a** ist in A inhaltlich durch τῆς ἐξουσίας ἀπὸ βλαστῶν vertreten. **7b3** ἀποβλαστῶν 78. **8a1** 78. **10** > A. **11** wird in A durch τὸ βῆμα vorausgesetzt **11 5** so A; M + יִפְיָן 72 (aus **15b**; hier sehr lästige). **12a1** nämlich die Wolke **12a2** so A; M + יִשְׁרָה richtige Glosse zum Vorhergehenden. **12b** beziehen sich die Suffixe auf die Gewitterwolke und auf das Nass, mit welchem sie beladen ist. **13** > A. **15a4** 72, 78. **16b1** so A; M 78. **18** > A. **19a1** so nicht nur A, sondern auch das Ketib der *Orientalen*.

<i>Haššuppar lō, ki 'dābber;</i>	20	הַשֹּׁפָר לוֹ כִּי אֲדַבֵּר
<i>Im āmar iš, ki j'bulla'?</i>		אִם אָמַר אִשׁ כִּי יִבְלַע
<i>Ve'atta lō' ra'ū or,</i>	21a	וְעַתָּה לֹא רָאִי אִיר
<i>Bahir hu' bāsšechūqim;</i>	b	בְּהִיר הָאֵל בַּשְּׂחָקִים
<i>'Alē Elōh norā' hod:</i>	22b	עָלִי אֱלֹהִים נִרְאָה הֵד
<i>Šaddāy, lō' mēga'nihu.</i>	23	שַׁדַּי לֹא מִצְאָה
<i>Šaggi' khoch v'sōjēt mšpat.</i>		שָׂגָה כֹחַ וְשִׁיַּת מִשְׁפָּט
<i>Verjēb q'dayō lō' jē'nū.</i>		וּרְבַּע צִדְקָה לֹא יֵעֲנֶה
<i>Lakhēn j'reāhu 'nūšim;</i>	24	לִבְנֵי יִרְאָה אָנֹשִׁים
<i>Lō' jir'ū kōl chakh'mē leb.</i>		לֹא יִרְאָה כָּל חֲכָמֵי לֵב

Behemoth und Leviathan.

<i>Hinnē na' b'hémot 'imokh!</i>	XL15	הִנֵּה נָא בְּהֵמוֹת עִמָּךְ
<i>Chāšir kabhāqar jōkkel.</i>		חֲצִיר כְּבֹקֵר יֹאכֵל
<i>Hinnē na' khōcho b'mūtnav.</i>	16	הִנֵּה נָא כְּחוֹ כְּמִתְנוֹ
<i>V'onō b'sr're b'fno!</i>		וְאוֹנוֹ בְּשִׁרְרֵי בִטְנוֹ
<i>Jachpōs z'nabō kh'mo ārez;</i>	17	יַחֲפֹץ זָנוּב כְּמוֹ אֶרֶץ
<i>Gidē fachdāv jīrūgu.</i>		גִּדֵּי פִחְדָּו יִשְׁרְנוּ
<i>'Ġamāv afige n'chūša;</i>	18	עֲצָמוֹ אִפְקֵי נַחֲשָׁה
<i>Gerānav kim'fil bārzūl.</i>		גִּרְמוֹ כְּמִטְל בִּרְזָל
<i>Ki bāl harim jīš'ū lo,</i>	20	כִּי בָל הָרִם יִשְׂאוּ לוֹ
<i>V'chajjōt šadū j'sachēqu,</i>		וְחַיֵּית שָׂדֵה יִשְׁחָקוּ
<i>Šam tāchat qē'lim jī'kab,</i>	21	שָׁם תַּחַת צִלָּם יִשְׁכַּב
<i>Besēter qānū v'bišqa</i>		בְּסִתְרָם קָנִו וּבִשְׁקָה
<i>H'timšōkh livjātan b'chākka.</i>	25	הִתְמַשְׁךָ לִיִּיתָן בְּחֹכְכָה
<i>U'b'chūhel tōšqī' l'ōno?</i>		וּבְחֻבְלֵי תִשְׁקַע לִשְׁנֵי

21 schliesst a minori ad majus von der Unmöglichkeit, in die am Himmel sichtbare Sonne zu blicken, auf die Unbegreiflichkeit Gottes; ein schöner Gedanke, welchen das Einschießel 21c—22a gründlich zerstört, ohne einen anderen an die Stelle zu setzen. 21c > A (obgleich Origenes irrig meinte, der Uebersetzer habe 21b übergangen). 23c3—4 = braucht (annahmenden Frageru über seine Weltregierung) nicht Rede zu stehen, keine Rechenchaft abzuliegen. 24a1 deshalb, weil er es, als der Allmächtige und Gerechte, ohne weiteres beanspruchen kann XL 15a3 so A; M עֲשֵׂה עֲשֵׂה. 19b fand A noch nicht in dem geschraubten und grammatisch unmöglichen Texte von M, sondern in der Form כִּי לִשְׁכַּב vor; ein Fragesatz, welcher erklärende Glosse zu 29a zu sein scheint und, nach seiner Aufnahme in den Text an falscher Stelle, einen aus Prov. vii 22 entnommenen Parallelstichos erhalten hat. 20a1 = wann. 20b1 so A; M יִלֵּךְ. 20b2 M עֲשֵׂה. 22 allzu tautologische Doublette zu 21. 23a sehr ungeeignet für ein im Wasser lebendes Thier 23b 24 > A 25b hielt Origenes fälschlich für übersetzt und ergänzte daher den bereits vorhandenen Stichos 26a aus Theodotion

<i>H'tašim agmôn beáppo,</i>	26	הַתֶּשֶׁם אֲמָן בְּאִפּוֹ
<i>Ub'chóch tiqqôb lechôjav?</i>		וּבְחֹחַ תִּקְבֹּב לַחַיִּי?
<i>H'jarbâ lekhâ tachnûnim;</i>	27	הַיִּרְבֵּה לָךְ תַּחֲנֹנִים
<i>Im j'dábber -lîkha rákkot?</i>		אִם יִדְבֹּר אֵלֶיךָ רִכְתּוֹ
<i>H'jikhrot berit me'immakh,</i>	28	הַיִּכְרֹת בְּרִית (ב)עִמָּךְ
<i>Tiqq'chiñnu l'ûbed 'ôlan?</i>		תִּקְחֵנוּ לַעֲבֹד עָלֵינוּ
<i>Ha'sócheq bó kacçippor,</i>	29	הַתִּשְׁחֵק בִּי בַצֶּפֶר
<i>V'tiqš'rñnu l'ná'rotîkha?</i>		וּתְקַשְׁרֵנוּ לַעֲרֹתְךָ
<i>Sikhru 'alôv chabbárin,</i>	30	יִכְרוּ עָלַי חֲבָרִים
<i>Jechqihu bén kenû'nim?</i>		יִחַצֵּה בֵּין בְּנֵינוּ
<i>Ha'málle' b'súkkot 'ôro,</i>	31	הַתְּמָלֵא בַשֶּׁבֶת עִירִי
<i>Ub'qilgal dágin róso?</i>		וּבַצֶּלַע דָּגִם רָאשִׁי
<i>Šim nû'alôv kappûkha;</i>	32	שִׁם (ב)עָלַי כַּפֶּךָ
<i>Z'khor mûlchanâ al tôsaf!</i>		זָכֹר מִלְחַמָּה אֶל תּוֹסֵף
<i>Mi gilla p'né lebûšo;</i>	XLI5	מִי גִלָּה פָנַי לְבִשְׁוֹ
<i>Bekhûyl risnô mi jábo?</i>		בַּכֶּפֶל רִסְנִי מִי יָבֹא
<i>Dal'tê fanôv mi filtech?</i>	6	רָלַתִּי פָנַי מִי בַתַּח
<i>Sebíbot šinnav éna.</i>		סִבֵּבֹת שְׁנֵי אֵמָה
<i>Gevó 'jîqé maginnin;</i>	7	גִּוָּה אֶפְקִי מַגִּנִּים
<i>Segóro kécho'tm çar.</i>		סִגְרוֹ כִּסְחָתָם צָר
<i>Âchád b'ûchád jiggâšu,</i>	8	אֶחָד בְּאַחַד יִנְשִׁי
<i>V'ruch lô' jábo' benêhem.</i>		וְרַח לֹא יָבֹא בְּנֵיהֶם
<i>'Afísatô tahél or;</i>	10	עֲשִׂיתִי תַחֵל אֵר
<i>V'endv k'af'appe sáchar</i>		וְעִנִּי בַעֲפֵפִי שָׁחַר
<i>Mûn'chirav jéje' 'ávan.</i>	12	מִנְחֵרֹא צֵא עֵשֶׂן
<i>Kedûd naqûch veôjem.</i>		כֶּדֶד נִפֵּחַ יָאֵם

27a2 ִשִׁי; אֶלֶךְ (aus dem Parallelstichos). 28a3 = nach deinem Sinne. 32 ironische Abmahnung vom Angriffe auf das Krokodil: lass deine Hand von ihm ab, gib den Gedanken auf, mit ihm zu kämpfen! Die gewöhnliche Erklärung ist sehr unklar und verzwickelt. 32b1 Infinitiv XLI1—3 vom Einschalter der Elihurede dem Eingange der Rede Jahve's XXXVIII2—3 substituirt, als welche durch Bezeichnung Iob's als des unmittelbaren Vorredners den Einschub dementirte; daher von Iob XLI1—2 in der dritten Person gesprochen wird. Lies mit A in 3 יִשְׁרֹעַ, ebenso in 2 יִשְׁרֹעַ (die den Parallelismus zerstörende Lesart in M sollte die Verse in nothdürftigen Zusammenhang mit der Beschreibung des Krokodiles bringen, in welche sie jetzt hineingerathen sind) 4 > A (ein wahrer Chiasmusübergang, welcher 1—3 mit dem jetzt Folgenden in Verbindung bringen sollte) 7a1 תִּצְלַח צִדְקָתְךָ (falsch aufgefasst statt: sein Rücken); 8: 9 > A (nach 8 mehr als überflüssig). 11 scheint aus Glossen in Prosa zu bestehen, da 11a in unerträglicher Weise mit 13b zusammenfällt, während 11b1 eine verdächtige Aehnlichkeit mit 12b1 hat. 12b3 M אֶפְקִי

<i>Nafšō gičūhīm l'ōhe';</i>	13	נפשו גיחלם תלהט
<i>Velōhah nippiv jecē'.</i>		ילחם מפני יצא
<i>Beqūvarō jolin 'oz,</i>	14	בציארי ילן עז
<i>Ul'ānav tāduq d'ōba.</i>		ילבט דרין דאבא
<i>Mapp'le l'garō dabēqu;</i>	15a	מפלי בשדו דבקי
<i>Libbō jaqūq k'falch tāchtit.</i>	16	לבי יצק כפלו תחת
<i>Misēto j'gūru ēlīm;</i>	17	מסתי גירי אלם
<i>Misšibram jitchattān.</i>		מסברם יתחטא
<i>Mašgū charb, b'li taqūm ch'nit:</i>	18	משנה חרב בלי תקם חזת
<i>Lo' jūbrichūnnu bēn qast,</i>	20a	לא יברחני בן קשת
<i>Jachšōb letūben bōrzul.</i>	19	יחשב לתבן בזול
<i>L'eḡ riqqabōn nechūša.</i>		לעץ רקבן נחשה
<i>L'qaš nēhp'khu lō al'nē qal',</i>	20b	לקש נחפכי לוי אבני קלע
<i>V'jischūq lerō'aš kūlon</i>	21b	יישחק ליגש כרן
<i>Tachlōv chaddōde chāres;</i>	22	תחלו חדרוי חרש
<i>Jirpād charūq 'al' pīt.</i>		ירפר דרין עלי פית
<i>Jarlich kassār merūla;</i>	23	ירחם כסר מעלה
<i>Jam jūšim kāmmarqūcha.</i>		ימ ישם כמרקחה
<i>Ach'ōv jōir netibō;</i>	24	אחיו יאר נחבול
<i>Jechūšeb l'hōm leš'ba.</i>		יחשב חכם לשיבה
<i>En 'ōl 'afūr mošlōhu.</i>	25	אין על עפר משלה
<i>Hū'ānu libēlī chat.</i>		העטי לבלי חת
<i>Et kol gabōh, jir'ōhu;</i>	26	את כל גבוה יראה
<i>Ha' mōlekh 'al kol b'ne šach.</i>		הא מלך על כל בני שחק

15b > A. 16. 2 + צק אש צק overrät sich schon durch die Wiederholung des Verbums, welche bei der Aufnahme in den Text hinzukam, als Glosse zum Folgenden). 18. 5 so A; M + צק צק צק höchst lastiger Zusatz. Übersetzer: es (das Krokodil) lässt das Schwert an sich abgleiten, der Speer hafter nicht an ihm. 20a wird umgestellt, weil man 18 (sogar in dem kürzeren ursprünglichen Texte von A. für ein Distichon hielt. 21a > A (sollte dem durch die Umstellung von 20a zerstörten Parallelismus wieder aufhelfen). 22 erklärt die Unverwundbarkeit des Krokodils damit, dass es sogar am Unterleibe geschützt ist. 24a fehlt in A, wenn nicht etwa צק צקצקצק irgendwie darauf zurückgeht. 24b 1 ist die Vocalisation geradezu sinnlos. 26a 4 wie Cant. 1.6

Nachzutragen :

III 23 ist nach A (wo דרבו נסתר: noch fehlt) so herzustellen: יִמָּצֵא קֶבֶר לְנֶפֶשׁ: (wenn sich ein Grab für den Mann findet, dann Heil ihm, und dann erst hat ihm Gott sicher eingehengt, vgl. r 10). Die beiden ersten Worte wurden irrig zum Vorhergehenden gezogen und veranlassten so die successive Entstehung von 22. 24a אֲשֶׁר יִסָּךְ אֱלֹהִים בְּעֶרְוָה (ohne תָּבֵא; der Vers begründet den vorübergehenden durch Hinweisung auf Iob's eigenes Schicksal). IV 2—5 כִּשְׁלֵשׁ יָמִים: (3b und 4b aus Is. xxxv 3, mit einer kleinen, durch Iob IV 4a nöthig gewordenen Veränderung: in 5 hat A כִּי noch nicht, dagegen יָמִים vor יָמִים, welches zweite Person und von יָמִים abzuleiten ist; die bisherige falsche Auffassung hat den Zusatz עֲרִידָה veranlasst, während יָמִים, oder nach A תִּלְוָה, aus 2a stammt) 20b ist לִנְצַח aus Is. xxxiii 20 herübergenommen. V 5b3 lies מִחֲלָבָה (vgl. XXI 24). S. 144, Z. 13 *b'moz'niya* VI 10e—d לא כְּהָרֵת: (denn das wäre mir Gott doch wenigstens schuldig, da ich die Worte des Heiligen nie verleugnet habe). Im Buche Iob finden sich, abgesehen von XIV 21—22, nur zwei absichtliche Textumstellungen (da XXVI 12—14 nur durch Zufall an seine jetzige, um zehn Stichen von der ursprünglichen entfernte, Stelle gerathen ist); nämlich die letzte Rede Sofar's, welche theils nach XXVII 6, theils nach XXVII 12 versetzt ist, um Iob die Vergeltungslehre aufzuzwingen; und XL 4—5, woraus man eine für sich bestehende Antwort Iob's gemacht hat, um eine zweite Gottesrede mit der Beschreibung der Nilungeheuer zu ermöglichen. XXII 4b1 יִבֶּה. S. 18, Z. 18 *jimmona'*.

Zu den Proverben trage man noch nach: I 11a אֲנִי לֵךְ אֲנִי לֵךְ (mit Ergänzung des ersten לֵךְ aus A und Weglassung des aus Dent. xii 9 entlehnten וְהִבְאֵתָה. S. 87, Z. 6 v. u. שְׁעִים בְּעֶרְוָה II 4a1 שְׁעִים בְּעֶרְוָה IV 4e שְׁמֵר מִצִּיּוֹן אֱלֹהִים (da das in A noch fehlende Einschübsel קִנְיָה קִנְיָה קִנְיָה nur, wie LAGARDE gezeigt hat, eine verstümmelte Dittographie des in A ebenfalls mit Recht fehlenden Verses 7 ist) 11b ändere man nichts, sondern spreche *hadr'khätha* (3. sing. fem.) Ebenso ist VIII 15a statt der Wortumstellung das in Saïd erhaltene γζ = כִּי der LXX dem Stichos voranzuschicken. V 3a4 נִבֵּה (so A). Die Ezechianische Sammlung bestand ursprünglich nur aus XXV 11—XXVII 22, also aus lauter in sich abgeschlossenen Distichen; denn die fünf Tetrastiche XXV 2—10, welchen die Ueberschrift jetzt fälschlich vorhergeht, gehören noch zu dem mit XXIV 23 beginnenden Abschnitte. Das Liedchen zur Empfehlung der Landwirtschaft XXVII 23—27 wird ein Besitzer der Ezechianischen Spruchsammlung auf das leergebliebene Ende seines Exemplares geschrieben und so in diese heterogene Umgebung gebracht haben. Die Kapitel 28 und 29 bilden eine eigene, noch jetzt aus lauter einzelnen Distichen bestehende Sammlung, welche die Ezechianische durch stärkere Betonung des re-

ligiösen Momentes ergänzen sollte. XXV 2a2 und 2b2 sind, wie aus Tob. xii 7 11 erhellt, mit einander zu vertauschen, so dass 2 mit 3 ein Tetrastich über die Nothwendigkeit der Verschwiegenheit, ja Verschlossenheit, für den König bildet. Umgekehrt müssen die drei scheinbaren Tetrastiche der Ezechianischen Sammlung auf Distichen reducirt werden. Nämlich XXV 21—22 ist zu lesen: **אם יעב איבך האכלה: גיחלם את חתה**. Desgleichen XXVI 18—19 **יארם הלא משהק אני: זרר וקם חצם** = wer Brandpfeile abschießt, darf der wohl sagen: ich scheize ja nur? Von Betrug kann hier nicht die Rede sein, und **במהללה** ist Variante zu 22a3. Endlich XXVI 25a lasse man **ב** mit A weg und trenne die Worte so, dass 25 ein selbständiges Distichon wird, nämlich **ב: יתן נקלה אל האמן** = wann der Niedertüchtige wohlwollende Theilnahme vorgibt, so traue ihm nicht? S. 299, Z. 21 v. u. nehme ich die zweite Correctur zurück, da sonst die Weisheit in dem ganzen Lied nirgends genannt sein würde. XXX 33a—b **הלב יצא חכמה: נועץ חכם: נועץ חכם: נועץ חכם**.

So ist jetzt mit Proverbien und Iob die sichere Grundlage zu einer hebräischen Metrik gelegt, wozu noch eine ähnliche, bereits druckfertige, Bearbeitung der Klagelieder gehört (worin ich zeige, dass die vier ersten aus abwechselnd sieben- und fünfsilbigen Stichen bestehen). Denn diese drei Bücher sind gleichsam das Datum, zu welchem sich die beiden lyrischen Sammlungen, Psalter und Hohes Lied, sowie die in historischen und prophetischen Schriften zerstreuten Dichtungen, als Quaesitum verhalten, insofern sie verschiedene, mühsam festzustellende, Strophenschemata befolgen. Bei der hohen Wichtigkeit der saïdischen Uebersetzung für die Textgestaltung der Proverbien, und namentlich Iob's, moge hier noch als Lückenbüsser eine kleine persönliche Reminiscenz darüber Platz finden, wie dieser Schatz an's Licht gefördert worden ist. Während eines Spazierganges auf dem Monte Pincio 1883 erzählte mir der selige Bischof Agapio BSCAI, er habe sich eine *sehr schlechte und unvollständige* Propaganda-Handschrift des saïdischen Iob copirt. In der alsbald bestätigten Hoffnung, darin den ursprünglichen Septuagintatext zu finden, ging ich gleich mit ihm in seine Wohnung, wo er mir seine Abschrift lateinisch vorlas (da ich erst im vorigen Jahre durch die Güte meines hochverehrten Herrn Collegen L. REIMSEN einige Kenntniss des Koptischen erworben habe). Diese Unterredung führte zu dem (bald auch in Deutschland reproducirten) Artikel des *Moniteur de Rome* vom 26. October 1883, und schliesslich, Dank der Munificenz Seiner Heiligkeit und dem Fleisse Mgr. CIASCIA's, zu der monumentalen römischen Ausgabe der saïdischen Bibelübersetzung

Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern.

Mittheilungen aus Djähitz' *Kitâb al-haiwân*.

Von

Dr. G. van Vloten.

Das *Kitâb al-haiwân* des 255 H. verstorbenen Amr ibn Bahr al-Djähitz verdient schon als eines der ältesten uns bewahrt gebliebenen Producte der arabischen Prosa-Literatur unser Interesse. Umso mehr aber, da wir in ihm das Werk eines Mannes besitzen, dessen vielseitige Kenntnisse trotz manchem Fehler doch immer grosse Bewunderung erregten. Wir wollen hier nur an die Anekdote bei Ibn Khallikân (i. t. Djähitz) erinnern, dass der Vezir Abû-l-Fadhl ibn al-Anid († 360 H.) einem Manne, der in seiner Gegenwart über Djähitz' Leistungen mit Geringschätzung sprach, nur mit Schweigen antwortete. „Es kam mir“, sagte er, „am besten vor, ihn in seiner Unwissenheit zu lassen; hätte ich ihm Gescheidtes erwidert und vor ihm meine Gründe entwickelt, so hätte er mit dem Durchlesen seiner Schriften den Anfang gemacht und wäre dadurch ein Mensch geworden. Denn Djähitz' Bücher lehren erstens Verstand und zweitens Weisheit, und ich hielt ihn derselben nicht für würdig.“ Wir wollen indessen gleich gestehen, dass dieses im Grossen und Ganzen wohl nicht unverdiente Lob doch, was das *Kitâb al-haiwân* besonders betrifft, gewissen Beschränkungen unterliegt. Um den schwersten seiner Fehler am ersten zu erwähnen, so halte ich mich, nachdem ich die Bekanntschaft des Werkes gemacht habe, für berechtigt, die Meinung auszusprechen, dass es in der arabischen Literatur wohl nicht viel Beispiele einer so schlecht redigirten Arbeit, wie uns das *Kitâb al-haiwân* darbietet,

geben wird. Schon FLÜGEL und vor ihm VON HAMMER haben in diesem Buche ‚die vielen und zu weitläufigen Abschweifungen‘ getadelt, ‚wodurch der Faden des Zusammenhanges durchgängig zerrissen wird‘ (FLÜGEL, *Cat. der k. k. Hofbibl.* II, p. 500). Selbstzwang in der Behandlung seines Stoffes ging dem Verfasser vollends ab, und es scheint, dass sich derselbe nur von seinen wechselnden Einfällen habe leiten lassen. Dagegen aber sollten wir nicht vergessen, dass der Verfasser keine geordnete Wissenschaft, sondern amüsante und nützliche Lectüre (*Adab*) geben will, und dass eben diese Digressionen wie bei anderen Autoren (Masûdi, Mobarrad, al-Hosri) zur Abwechslung des trockenen Stoffes bezweckt sein könnten.

Dass der Inhalt geradezu eine Enttäuschung sei (FLÜGEL, *l. c.*) würde ich nicht gern zugeben. Es war mir im Gegentheil bei fortgesetzter Lectüre bald ersichtlich, dass das *Kitâb al-haiwân* für die Kenntniss des arabischen Volkslebens sowohl vor dem Islam wie in den Zeiten des Verfassers reichhaltiges Material aufweist.

Dem es liegt, glaube ich, darin das Verdienst dieses Buches neben der allerdings sehr lobenswerthen Arbeit von Schriftstellern wie Damiri und Qazwini, dass es dem Verfasser bei gebührender Achtung für Tradition und theologisch-dogmatische Fragen an einem sei es auch oft schalkhaften Interesse für den naiven Volksglauben keineswegs mangelt. Dazu kommt, dass es ihm bei seinem wirklich staunenerregenden Gedächtnisse möglich war, jedesmal das Gewicht seiner Mittheilungen durch die nöthigen Belegstellen aus der Ueberslieferung und besonders der Poesie zu erhöhen. Ja bisweilen, scheint es, wird ihm dieses Gedächtniss zu mächtig, da verliert er sein Ziel ganz aus dem Auge; die eine Dichterstelle ruft die andere hervor, und der Zoolog geht für einige Momente ganz in den *صاحب الفصاحة والبلاغة* auf.

Von den Späteren werden ihm ausser den genannten Abschweifungen auch noch ‚Dummheiten‘ (*جهالات*) auf naturwissenschaftlichem Gebiete vorgeworfen.¹ Es haben aber eben diese ‚Dumm-

¹ Çafadi bei Hadji Khalifa in, 121 seq. (FLÜGEL). Doch wird er von den Lexicographen und von seinen Nachfolgern wie Qazwini und Damiri eifrig citirt. Auch Masûdi hat ihn vielfach benutzt, wie ich zeigen werde.

heiten', wenn man darunter, wie ich meine, die populären Geschichten verstehen darf, deren das *Kitāb al-haiwān* eine Menge aufweist, für uns einen anderen Werth wie für die späteren theologisch geschulten Mohammedaner, denen es vor Allem um ernsthafte Aufklärung zu thun war. Was wir in einem arabischen Thierbuche suchen, sind nicht neue naturhistorische Wahrheiten, sondern Meinungen, Glauben, Bräuche: Berichte aus den ersten Jahrhunderten des Islams, welche mit den Worten: 'man sagt', 'die Leute erzählen' etc. anfangen, interessiren uns mehr als die schon auf genauerer Observation beruhenden Angaben der Späteren, bei welchen vielfach das Wunderbare und Volksthümliche vermisst wird, das einen der Reize der alten Naturforschung ausmacht.

Ich habe mir vorgenommen, den Werth des *Kitāb al-haiwān* auf diesem Gebiete durch die Mittheilung der in ihm über den Glauben an Dämonen, Geister etc. handelnden Stellen, ins Licht zu stellen. Selbstverständlich konnte ich dabei fast niemals der Eintheilung des Verfassers folgen. Ich habe es darum vorgezogen, einen freieren Weg zu wandeln. Indem ich mir die Anordnung des Stoffes vorbehielt, habe ich die Mittheilungen des *Kitāb al-haiwān* in kurzen Capiteln zusammengestellt und, wo mir das möglich war, auch die betreffenden Verweisungen nach anderen Quellen, sei es im Texte oder in den Noten, angeführt. Damit bekommt der Leser sogleich eine Art Uebersicht über das bisher Bekannte, eine Uebersicht, die aber keineswegs als erschöpfend gelten will.

Die citirte Handschrift ist der Cod. Vind. 1433, der mir von der Direction der k. k. Hofbibliothek mit der grössten Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellt wurde. Ich bringe ihr dafür meinen aufrichtigen Dank. Auch meinem verehrten Lehrer Prof. DE GOLTZ, welcher die Güte hatte, meine Arbeit vor dem Drucke durchzulesen und mit vielen nützlichen Anmerkungen zu bereichern, bin ich zu grossem Danke verpflichtet.

I.

Bevor wir uns auf Einzelnes einlassen, wollen wir dem Leser eine merkwürdige Stelle des *Kitāb al-haiwān* vorführen, die sich

sehr geschickt zum Thema unserer Erörterungen darbietet, indem der Verfasser in ihr ungefähr Alles zusammenstellte, was ihm von übernatürlichen und räthselhaften Erscheinungen ins Gedächtniss kam.

Sie verdient auch darum erwähnt zu werden, da aus ihr das schon oben besprochene eigenthümliche Interesse des Verfassers für populäre Geschichten (جہالات) ersichtlich ist.

Er erzählt, wie er einen Freund, einen von denen, „die Alles zu wissen meinen,“ über allerlei Vorstellungen und Glauben um Aufklärung bat. In scherzhafter Weise hatte er seinen Brief in die Form von Fragen (مسائل) gekleidet, und diese Fragen führte er dann in seinem Buche an.

Fol. 55^r:

„(1) Was ist der Schiniqnâq und der Schaïcabân und Tankawir und Derkâdhâb? (2) Wer hat die Frau des Ibn Aqil getödtet? (3) Und wer würgte den Gharidh? (4) Wer war der Hâtif (Rufer) des Sa'd? (5) Und erzähle uns von Abu Oqaisch (اقيش), (6) und den Söhnen Labna's und wer ihr Mann war, (7) und von den Söhnen Ghazwân's und wer seine Frau war, (8) und von Samlaqa und Zaubâ'a und Al-Maida'ân (? Cod. والمبدعان, cf. Ibn Chordadlibeh 85, 222) (9) und von At-Taffâr (وَعَنِ التَّفَّارِ ذِي الرِّقْبَةِ, ein Vogel) mit dem Nacken (10) und von Aqaf' (dem Vezir Salomo's), und wer von ihnen verrieth den Kleinen von Solaim (sie او من منهم اشار باصغر سليم), (11) und von Otzaigisch (اطيغش), dem Namen des Hundes der Leute der Höhle (Qorân xviii), und warum die Hunde den nicht anbellern, der seinen Namen nennt, und wohin ihr Contract (كتاب شرطهم) gerathen sei. (12) und was erzählt man von Ibn Abbâs über die Maus und den Affen und das Schwein und den Elephanten und den Hasen und die Spinne und die Aale, dass sie alle verwandelt würden, und wie verhält es sich mit dieser Verwandlung und ob die Tradition glaubwürdig, (13) und wie kommt es, dass die Gazellen die Reitpferde der Djinn seien, (14) und dass von den Ghûl's Alles sich ändere, nur nicht die Hufe, und warum sterben sie bei einem Schlage und leben beim zweiten wieder auf? (15) Und warum sind die grossen Krüge (الراواقيد)

die Reitthiere der Zauberer, (16) und womit hat die Familie der Si'lat den ibn Jarbû geheiratet, (17) und was ist der Unterschied zwischen ihm und Abdallah ibn Hilâl? (18) Und was machte das Mädchen, das Bağîr hieß, durch (على يدى) Djarmia (جرمى) und Abu Mangûr, und warum erzürnte deswegen der Modhhib, und warum magerte sein Gesicht (مضى على وجهه شغشغ) ab? (19) Was ist der Unterschied zwischen den Ghûl's und den Si'lat's, (20) und zwischen dem Schaitân al-Hagr (الحصر) und dem Schaitân der Hamâta? (21) Warum hängt man die gesalzenen Fische am Schwanz und die frischen an den Ohren? (22) Warum gehen die jungen Vögel mit den Flügeln und nur die Küchlein mit den Füßen? (23) Warum ist bei allen Geschöpfen die Wurzel der Zunge im Munde und das Ende an der Luftseite nur nicht beim Elephanten und warum sagen die Indier: wenn nicht seine Zunge verdreht wäre, so könnte er sprechen? (24) Warum bewegt Alles was kaut den Unterkiefer und nur das Krokodil den Oberkiefer? (25) Warum finden sich bei den Menschen die Augenhaare an beiden Augenlidern und bei den Thieren nur am oberen Augenlide? (26) Warum kann sich das Auge der Heuschrecke und der Schlange nicht drehen? (27) Und wie ist's mit den Hahnen-eiern und dem Ei, womit man die Frauen untersucht? (بيضة العقر) und warum finden sich die Anügeier so schwer? (28) Und gibt es einen bunten Hengst der befruchtet ist? (الابلق العنقوب) (29) Wie ist's mit der Zunge der Seefische? (30) Und warum schwimmt, wer von den Männern ertrunken ist auf seinem Hinterrhaupte, und wer von den Weibern auf ihrem Angesichte? (31) Warum dreht, wer im Kriege getödtet, vorneüber gefallen ist, sich um, wenn man ihn erwähnt? (32) Wie ist's mit der Kehlblase der männlichen Kameele und mit der Ruthe des Eselhengstes? (33) und mit der Leber des Schwertfisches bei Tage? (34) und mit dem Blute der Todten? (35) Und erzähle mir von den Fröschen, warum quacken sie bei Nacht und schweigen, wenn Feuer gemacht wird.

„Man hat gesagt: Wir legen euch vor, was im Ganzen falsch und lügenhaft erscheint, um euch dadurch zu nöthigen, nur evidente und zuverlässige Ueberlieferung als Beweis heranzuziehen. Wenn dir

also diese Fragen anstehen und meine Manier dir gefällt, so gib meinen Brief an Ahmed ibn Abd al-Wahháb, den Schreiber.⁴

Nebst vielem Lächerlichen, wie z. B. die auch bei uns bekannten Hahneneier und andere naturwissenschaftliche Curiosa, enthalten diese Fragen doch auch wichtigere Anspielungen auf manche alte volkstümliche Erzählung. Leider bin ich, da Djähitz selbst, ohne weiteres, für die Lösung dieser Fragen auf einen Schreiber Namens Ahmed ibn Abd al Wahháb verweist, nicht im Stande über das meiste, was hier erwähnt wird, Näheres mitzutheilen. Das ist namentlich der Fall mit 2—7, 9—11, 18, 33, 34; hier gaben auch andere Quellen, die ich zu Hülfe zog (wie z. B. Masûdi), keine Auskunft. Einige Eigennamen mögen noch verdorben sein. Die in (8) erwähnten Samlaqa und Zaubá'a kommen auch Masûdi m. 352, 364, 395, 396, neben einander vor in einer Aufzählung der Káhine (Weissager). Der Hund der Siebenschläfer (11) heisst gewöhnlich Qitmir (قطمير). Dass Geister und Zauberer auf grossen Krügen reiten (15) ist ein verbreiteter Glaube. Man sehe z. B. die Versuchung des heil. Antonius in den Gemälden von Teniers u. a. Der Modhlíb (18) ist ein Qualgeist, über welchen bald mehr.

Ueber die zoologischen Fragepunkte mögen Leute vom Fache urtheilen. Das meiste beruht wohl auf richtiger, wenngleich nicht immer genauer Beobachtung. 27, 28 sind bekannten Sprichweisen entlehnt. (s. LANE i. v. ابلق, انوق, عقر). Ueber die Leber der Schwertfische (33) s. Damiri i. v. كوسع.

Was die übrigen Fragen betrifft, so werden wir bald im Stande sein, die in ihnen berührten Vorstellungen zu besprechen und zu erläutern, an den Stellen, wo wir auch die anderen Angaben des *Kitáb al-haiwán* und sonstige Quellen heranziehen können.

Wenden wir uns dafür erstens den einzelnen Dämonen zu.

II.

Schaitán. Ueber die Bedeutung und den Gebrauch dieses Wortes findet sich viel Interessantes. Viermal, mit fast denselben Worten.

erinnert Djähitz an die ursprüngliche Bedeutung ‚Schlange‘:¹ ‚Die Araber nennen jede Schlange, die Furcht einflößt und auch die sich schnell bewegt (خفيفة الجسم), Schaitân.‘ Dafür citirt er dann den Vers von Tarafa (nicht im Diwân):

تَلَاعِبُ مَتْنَى حَضْرَتِي كَأَنَّهُ تَعَمَّ شَيْطَانُ بَذَى خُرُوعَ قُفْرٍ²

[Zügel,] welche den Rücken eines Hadhramitischen [Kameeles] bespielen,

Wie das Sichwinden eines Schaitâns in der Wüste, wo Chirwa wächst.

Auch verweist er auf den Ausdruck شيطان الحماطة ‚der Schaitân des Hamâta-Strauches‘, und gibt für diesen Ausdruck eine Anzahl Parallelen. ارنب الحلة ‚der Hase der Kholla‘ (ein Dornstrauch), ضَبَّ السَّجَا ‚der Boek des Düngerhaufens‘, (الوبل) تيسى الزبل ‚die Eidechse der Sidjâ‘ (ein Gemüse), قَنْغُذُ بُرَّةٍ ‚das Stachelschwein der steinigten Erde‘. Sonst findet sich noch ضَبَّ الكُدَيْة ‚die Eidechse der harten Erde‘, ذَنْبُ الْعُضَا ‚der Wolf des Ghadhastrauches‘. Die Ortsnamen dienen hier zur Verstärkung des an den Thieren haftenden Begriffes, z. B. wenn man sagt هو قَنْغُذُ بُرَّةٍ, da meint man ‚er ist ein abscheuliches Stachelschwein‘. هو شيطان الحماطة ‚er ist ein hässlicher Schaitân‘. Es ist indessen nicht gewiss, ob in dieser Verbindung das Wort Schaitân die Bedeutung ‚Schlange‘ nicht schon eingebüßt hat. Es werden nämlich auch andere Dämonen mit gewissen Bäumen oder Orten in Verbindung gebracht, wie z. B. غُولُ الْقَفْرَةِ ‚die Ghûl der Wüste‘, جَانُ الْعَشْرَةِ ‚der Djân des Oschrastrauches‘,³ جن عبقر⁴ ‚Djinn von Abqar‘.⁴ So wird auch Schaitân noch in weiteren Verbindungen gebraucht, z. B. oben in der 20. Frage شيطان الحَصْرِ ‚das ich leider nicht verstehe (vielleicht zu lesen شيطان الحَضَر ‚der Schaitân der bewohnten Gegend‘)⁵. Wichtig ist die Verbindung شيطان

¹ fol. 26^r, 53^r; 204^r, 331^r.

² Varianten نَقَمٍ. نَقَمٍ. مَتْنَى تَلَاعِبٍ تَعَالٍ

³ WELLHAUSEN, *Altarabisches Heidenthum*, p. 136.

⁴ Abqar ist ein Ort, von dem man nun weiss, dass dort viel Dämonen wohnen (cf. Bekri, Jaqût). darum heisst عِبْقَرِي geradezu Dämon. Andere solche Orte waren Badij, Baqqâr, vgl. FREYTAG, *Einl. in die arab. Sprache*, p. 168. auch Hamdâm (ed. D. H. MÜLLER), p. 154, 223 nennt mehrere solche Orte (عِزَفٌ أَوْ مَعَارِزٌ) sibi-larunt in deserto daemones).

⁵ Oder شيطان الحَضَر ‚der Schaitân der grünen Gewächse‘.

العقبة,¹ aus der hervorgeht, dass man sich den Schaitân in Aqaba's (عقبة, steiler, enger Anstieg)² versteckt dachte.³ Doughty (*Travels* I, 51) nennt die Aqaba as-Schemijja, die auch Batn al-Ghûl heisst, d. i. 'Hollow ground of the ogre'. Dies bestärkt meine Vermuthung, dass der Schaitân in der Aqaba von Mina schon vor Mohammed unter diesem Namen gesteinigt wurde (s. *Feestbundel aan Prof. de Goeje*, p. 41 seq.). Dass das Wort schon vor dem Propheten den Arabern bekannt war, ist sicher. Wir kennen noch eine Menge vor-islamischer Namen Schaitân,⁴ und der Prophet musste unter mehreren anstössigen Namen auch diesen verändern.⁵ Das Wort Schaitân war gewissermassen populär; es wurde auch in lobendem Sinne gebraucht: ما هو آ شيطان sagt der Araber, wenn er Jemand's Scharfsinn (فطنة) und Geistesgewandtheit (شدة العارضة) bewundert, während ما هو آ شيطان الحماة nur von hasslichen Menschen gesagt wird. Ein Beduine erzählte von einer Schlacht برما شياطين, Bei Allah, wir haben lauter aussätzige Schaitâne bekämpft.⁶ Sehr schwer hält es natürlich nachzuweisen, in wie weit die hier besprochene Anwendung des Wortes Schaitân noch von der alten [ursprünglichen?] Bedeutung 'Schlange' herrührt; soviel ist aber gewiss, dass sich bei den Arabern die Begriffe Schlange, gewaltiger Mensch, gewaltiges Ereigniss [und Dämon] öfters berühren. Das *Kitâb al-hairân* enthält (fol. 218 seqq.) ein absonderliches Capitel über Sprichweisen, worin

¹ Tabari Ann. I, 1223. Dieser Schaitân heisst auch خيتعور, Damiir, *Hajj' al-Hairân* II, 228 (Kairo 1275, LXVI s. v. خيتعور (urspr. anything that does not remain in one state).

² Damit hängt wahrscheinlich auch zusammen, dass man sich auf einer Aqaba mit frommen Sprüchen decken sollte. Bochari IV, 89 (Kairo 1304) الدعاء إذا علا عقبة

³ S. Goldziher, *ZDMG* 1891, p. 685, Tab. I, 2001

⁴ Abu Daud Sonan II, p. 199 (Kairo 1280).

⁵ *Kitâb al-hairân*, fol. 53^r. Andere Beispiele *Feestbundel* p. 39 ann., *Hamasa* p. 38, 182, 267, 327, 361. Auch das Fem شيطانة; Agh. XX, 114. ومعہ بنتان له شيطانتان من شياطين الانس

⁶ Vgl. den Gebrauch von ايم 'Schlange', Tab. I, 1040. Ghûl ist ein Dämon aber auch Unglück (s. unten) und in Omân bedeutet Ghûl noch heute 'Schlange' *Journal Royal As. Soc* XXI, 868. Auch رثى ist 'Dämon' und 'Schlange', *Zamakhshar. Fâik* I, 499, cf. unten p. 185.

gewaltige Männer und tapfere Stämme mit Schlangen verglichen werden.¹ Aus den Beispielen hebe ich hervor die Verse des Dhûl Iğba' al-Adwânî (cf. auch LANE i. v. عذير Agh. III, 2; der Dichter ist vor-islamisch):

عذيرُ الحَيِّ من عَدْوَانِ كانوا حَيَّةَ الارضِ
بغى بعضهم ظُلماً فلم يَرَّغْ على بعض
وفيهـم كانت السادات والموفون بالقرض

Entschuldige den Stamm der Adwân, sie sind eine Schlange der Erde etc.

Statt wie hier حَيَّةَ الارضِ sagt man auch حَيَّةَ الوادى, z. B. in einem Verse, dessen Autor nicht angegeben wird:

إذا وجدت بوادِ حَيَّةٍ ذكراً فأذهب ودعنى امارس حَيَّةَ الوادى
Wenn dir im Thale eine mächtige (männliche) Schlange begegnet, so geh'
hin, lass mich die Schlange des Thales behandeln.

[Bei LANE (حَيَّة) findet sich noch in dieser Bedeutung حَيَّةَ البلد und حَيَّةَ الحماة (cf. شيطان الحماة). Auch Hamasa 784 findet sich ارقم (Schlange) für ,tapferer Mann'.]

Proverbial sind Ausdrücke wie ما هو الا جبل اصلا, er ist eine Schlange der Schlangen² (صمى ist eine grosse gelbe Schlange). صمى ابنه الجبل. Ein schwer zu erklärender Ausdruck, der soviel zu besagen scheint wie: Mehre, o Unheil. الجبل sagt Djâhitz ist eine Schlange¹ جاء بأمة الربيق على أريق (cod. بامة البريق). Hier ist بامة ربيق wieder eine Schlangenart. أريق ist ,Schlüssel'; der Ausdruck bedeutet: ,er brachte grosses Unheil'.² Eine populäre Sprechweise ist noch:

ادرك القويمة لا تاكلها الهويمة

Halte das Kind, damit es die Schlange nicht frisst.

¹ Andere Erklärungen bei LANE s. v. صمى. cf. FREYTAG, Proc. I, 712, 716. Der dort citirte Vers des Komait findet sich auch bei Djâhitz in dieser Form:

إذا لقي السفيـر بها ونادى بها صمى ابنة الجبل السفيـر

(bei FREYTAG hat keinen Sinn.) [صمى صمى sagt man, wenn man sein Stauen über das Unheil ausdrücken will (Hodh. 53 [4 schol]). Ich halte صمى hier für den alten Inf. Absol., der auch in عقت عقت vorhegt und ziehe vor ابنة الجبل mit ,Echo' zu deuten. Prof. DE GÖEJE.]

² Cf. LANE s. v. ربيق; dass أريق = طبق nur hier; sonst mit ,staubweisses Kameel' (اورق) interpretirt.

Die kleinen Kinder wollen Alles greifen, was sie sehen und bringen das in den Mund, da sagt die Mutter: Halte es, damit es الراهمة nicht frisst: الراهمة ist die Schlange.¹

Schon früher habe ich das Proverbum أَكَلَهُ الشَّيْطَانُ [die Schlange hat es gegessen: von etwas, das ganz verschwunden ist] und sein Commentar für die Bedeutung: Schaitân = Schlange, Drache eitiert. Dafür spricht nun nicht nur das vorhergehende Beispiel, sondern auch die von Djähitz hier aus dem Hadith angeführte alte نعويد Formel:

[اعيز من كل عامته ومن كل شيطان وهامة ونفس وعين لامة²

Schaitân und Hâmma sind hier ohne Zweifel dieselben furchtbaren Wesen, seien es Schlangen, Drachen oder sonstige Ungeheuer.

Zum Schlusse noch zwei Beispiele für das Wort Schaitân in Beinamen: (fol. 329^r) لَطِيمُ الشَّيْطَانِ hiessen die Leute mit schiefem Munde (لَقَوْدَ) oder verdrehten Augenlidern (مُنْتَر). Ihn bekam Amr ibn Saïd von Obaidallah b. Ziâd (cf. Thaalibi *Lataïf*, p. 26, wo er unsere Stelle eitiert). Dicke und sich grossmachende (مَتَكَبِّر) Menschen werden ظِلُّ الشَّيْطَانِ genannt, sowie die ausserordentlich langen النعامة. ظِلُّ النعامة

Haddjâdj ibn Jusuf sprach Mohammed ibn Sad ibn Abi Waqqâg mit ظل الشيطان an (ibid. p. 28).

III.

Dämonen der Wüste. Von den Ghulen und Silât's, den bekannten Wüstendämonen, enthält das *Kitâb al-haiwân* nicht viel Neues. Einges möge hier (veteris auctoris causa) erwähnt werden [Die Stelle, welcher das hier Folgende entlehnt ist, findet sich fast mit denselben Worten bei Masûdi (m. 318¹), der aber seine Quelle nicht nennt: für البعجد lese man daselbst البعجاء, für وراى به الجن وراى الجن فيه, vgl. auch *Hamasa*, p. 12, Qazwîni n. 370 (wo er Djâ-

¹ هَوَيْتَة ist nämlich Diminutiv von هامة

² Cf. *Tâ* in v. لَمَ. Vollständiger ist die Tradition in Iqd. m. 372, cf. i. 397. Sie lautet bei al-Huawir: كان يعوذ الحسن والحسين يقول اعيزكما بكلمات الله كان يعوذ الهوام الحيات وكل ذي سم التامة من كل شيطان وهامة يقتل. DEJLLER, *Excursion botanique au Yémen* p. 51: Hawami, lézards du genre Agame

hitz citirt]. Ghûl wird jeder Dämon genannt, der sich in verschiedene Gestalten und Kleider hüllt, sich dem geschlechtlichen Verkehre darbietet und sich den Reisenden in den Weg stellt. Er kann männlich sein oder weiblich, obgleich letzteres, wo von Ghûl die Rede, gewöhnlicher. Obaid ibn Aijûb¹ sagte:

وغولا قفرة ذكر وانثى
 Und zwei Ghûlen der Wüste, männlich und weiblich
 Als ob sie mit Stücken gestreiften Zeuges bekleidet.

Die Kleider und das Verändern kommen auch in anderen Versen vor. Ka'b ibn Zohair sagte, cf. Damiri I, 222:

وما تدوم على حال تكون بها كما تلون فى اثوابها الغول
 Sie bleibt in keinem Zustande, sie wechselt wie die Ghûl in ihren Kleidern wechselt.

Abbâs ibn Mirdâs as-Solami:²

اصابت القوم غولٌ جلّ قوهمهم وَسَطُ البَيُوتِ وَلَوْنُ الْغُولِ الْوَانُ
 Die Leute wurden von einer Ghûl betroffen, sie alle, inmitten der Häuser, und die Ghûl hat verschiedene Farben.³

Es folgt noch ein längerer Abschnitt, wo der Verfasser eine grosse Menge Dichterstellen anführt von Leuten, die Ghûlen gesehen und das Geflüster der Djinnen gehört hatten باب من ادعى من الاعراب واصابت القوم غولٌ جلّ قوهمهم والشعراء اتهم يرون الغيلان ويسمعون اصوات الجن (fol. 327—334). Dieser Abschnitt enthält viel Wissenswerthes, aber wieder im wirren Durcheinander; das meiste gehört nicht hierher und werden wir dies besser an anderen Stellen benutzen. Einiges z. B. über Schaitân ist schon oben besprochen.

Was den in der 19. Frage berührten Unterschied zwischen Ghûl und Si'lat betrifft, so sagt Djähitz (fol. 327^v): Si'lat ist die Zaubernde (الساحرة) von den Frauen der Djinnen, die sich nicht verändert (wie die Ghûl), aber die Reisenden plagt und mit ihnen ihr Spiel treibt.⁴ Dasselbe, aber viel weitläufiger, erzählt Qazwini, dessen

¹ Nach-islamisch cf. Jaqût III, 906.

² Islamisch (in Mohammeds Zeiten).

³ Fol. 327^v Wahrscheinlich ist hier Ghûl = Unglück

interessante Beschreibung schon von LANE (*Arabian Society in the Middle Ages*, p. 43) benutzt ist.

In der alten Poesie kommt die Si'lat nur in Vergleichen (Pferde und hässliche Frauen) vor [WELLHAUSEN, *l. l.*, HODH. (*Koseg.*) 92 (54), 108 (5), (WELLH.) 272 (33)]. Neben سَعْلَة finden sich auch die Formen سَعْلَاء und سَعْلَى, bei DOUGHTY I, 54, *Salewa*. Mit سعل 'husten' scheint das Wort nichts gemein zu haben. Ueber die Si'lat, die Frau des Ibn Jarbû' (Frage 16) s. unten.

Ein dritter Dämon der Wüste ist die Zaubā'a, der Geist des Sturmwindes und der Staubwolken.

الزوابع (i. e. der Plural von زوبعة), sagt Djähitz (f. 334 v.), sind die Söhne Zaubā'as, des Djinns, sie gehören zu den Staub- und Sandwirbeln (اهم اصحاب الرمح والقتام).¹ Der Dichter (راجزهم), cod. (زاجرهم) sagte:

ان الشياطين اتونى اربعة فى غبشى الليل وفيهم زوبعة

Schaitāne kamen zu mir viere am Ende der Nacht, unter ihnen Zaubā'a.

Sonst hiess noch Zaubā'a das Haupt der Djinnen, die nach Mohammeds Offenbarung horchten. Ein 'rechtschaffener Djinn' aus Nigibin führte diesen Namen, Damiri I, 344 (9). Von einem Kāhin Namens Zaubā'a war schon oben die Rede, vgl. noch LANE, *l. l.*, p. 36 sq. (*Mod. Egypt.*, Ch. x).

Endlich geschieht noch des Schiqq genannten Dämons, welcher eine halb menschliche Gestalt hatte,² Erwähnung. Auch Djähitz weiss über ihn nur die aus Masūdi II, 325, Qazwini II, 371 etc. bekannte Geschichte vom Zweikampfe zwischen dem Schiqq und Alqama ibn Çafwān mitzuthellen (fol. 332 v.). Weitere Belegstellen aus der alten Poesie habe ich nicht ausfindig machen können.

¹ Darum wird der Staubwirbel Abu Zaubā'a, Omm Zaubā'a (und auch Zaubā'a) genannt

² Daher der Name شَقْ, Halite'. Oder sollte diese Vorstellung erst dem Namen entlehnt sein? Dies kommt mir nicht unwahrscheinlich vor, denn شَقْ bedeutet sonst noch: 'The fatigue or weariness and languor or lack of power, such as overtakes a man in consequence of travel' (LANE) und der Name des Dämons wird wohl eher mit dieser Bedeutung zusammenhängen

Merkwürdiger Weise gab es auch ein Kâhin Namens Schiqq, über welchen die Berichterstatter aber nur Mythisches (z. B. dass er 600 oder 300 Jahre gelebt hätte) überliefert haben. Masûdi III, 352, 364, 395; Ibn Doraid p. 303. Agh. XIX, 53: Er war ein Ahn des Châlid al-Qasri. Im Anklang an seinen Namen hat man auch ihm nur die halbe Gestalt eines Menschen beigelegt. Damîri II, 61.

Ueber die Nasnâs genannten Ungeheuer s. unten.

IV.

Gesellige Dämonen, Schutz- und Quälgeister. Von den im vorhergehenden Abschnitt aufgezählten ist eine andere Art Dämonen ohne Mühe abzutrennen, die nicht einer durch äussere Ursachen irgeleiteten Wahrnehmung, sondern dem geheimnissvollen Treiben des menschlichen Gemüthes selbst ihre Entstehung verdanken. Geister, die man weniger mit den Augen spürte,¹ als man deren Stimme in seinem Inneren ertönen zu hören meinte.

„Die Araber“, sagt Djâhîtz (fol. 26^r, 53^r, 331^r), „nennen den Stolz, den Uebermuth (الطغيان), das Sieherheben über Andere (الختروانة) und den Jähzorn Schaitân.“ Das kann nur heissen, dass sie ursprünglich diese Regungen des Gemüthes den Einflüssen der Dämonen zuschrieben, die in ihren Köpfen herumspukten. Omar soll einem Manne drohend gesagt haben: „[ich werde ihn züchtigen] bis ich den Schaitân aus seiner Nase herausgeholt habe.“ Der Dichter Ibn Maïjâda² sang:

فلما اتانى ما تقول محارب تغتت شياطيني وجن جنونها

Als mir zu Ohren kam, was die Mohârib sagten, da sangen meine Schaitâne und trieben ihre Tollheiten.

und Mantzûr ibn Rawâha:³

فلما انانى ما يقول ترقصت شياطين راسي وانتشين⁴ من الخمر

Als ich hörte, was er gesagt, da hüpfen die Schaitâne in meinem Kopfe, und waren [wie] vom Weine berauscht.

¹ Das heisst, abgesehen von etwaigen rhetorischen Figurationen.

² Zweites Jahrhundert der Hed-chra

³ Mir nicht bekannt.

⁴ Der weibliche Plural wie oben der männliche Singular, wie es scheint, nur wegen des Versmasses.

Auch im Qorân spiegeln sich dergleichen Vorstellungen ab. Ich denke hier namentlich an die nicht wenigen Stellen, wo von einem Dämon die Rede, der durch seine Einflüsterungen die Gläubigen und Ungläubigen von der ihnen gepredigten Wahrheit abzuhalten versucht, und der von Mohammed mit dem Worte *Qarîn* angedeutet wird. *قَرِين* bedeutet ‚Gefährte‘ und daraus geht hervor, dass dieser Dämon mit dem Menschen innig verbunden gedacht wurde. Muss er ja für den Propheten im Grunde nichts anderes als die Personification der jedem Menschen innewohnenden bösen Triebe gewesen sein. So z. B. Qorân xli. 24: ‚Wir haben ihnen (Gefährten (*قَرْنَاء*)) bestimmt, welche ihnen falsche Vorstellungen beibringen über das, was vor und hinter ihnen ist.‘ Qorân iv. 12: ‚Und die, welche „in den Augen der Menschen“ (d. h. des eiteln Scheines halber) ihr Gut fortgeben, und nicht glauben an Allah und den Tag der Auferstehung, und welchen der Schaitân Gefährte (*قَرِين*) ist, ein schlechter Gefährte fürwahr.‘ Solche Stellen¹ sind von den Commentatoren nicht immer verstanden worden. So hat man sich grosse Mühe gegeben nachzuweisen, was mit den Schaitânen, Qorân n. 13 gemeint ist, wo von den Heuchlern gesagt wird, dass sie bei den Gläubigen sich gläubig nannten, aber „wenn sie mit ihren Schaitânen allein sind, sagen sie: Wir gehören zu euch, wir haben nur geschertzt.‘ Diese Schaitâne sind nicht ‚die Schaitân-ähnlichen Rebellen, die ihren Unglauben öffentlich an den Tag legen‘, noch ‚die kleinen oder grossen Heuchler‘ (Baidhâwi), sondern die *قَرْنَاء*, welche ihnen mit bösen Einflüsterungen das Gemüth erhärtet haben. Darum hat auch SPRENGER Unrecht bei der Stelle (Qorân xliv. 35 seqq.): ‚Und wer blind ist gegen die Erwähnung des Rahman, dem geben wir einen Schaitân, welcher sein Genosse ist,‘ anzumerken: Ich glaube, dass unter Schaitân hier böse Menschen gemeint sind.

Denn, wer über die wahre Bedeutung des *Qarîn*’s an dieser und anderen Stellen noch Zweifel hegen möchte, die Tradition hat es noch deutlicher ausgesprochen: *مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا وَقَدْ وَكَّلَ بِهِ قَرِينَهُ مِنَ الْجِنِّ*

¹ Vgl. noch Qorân xxxvii. 49, l. 20—22, 26.

„Es gibt keinen unter euch, der nicht einem Gefährten aus den Djinn anvertraut ist“ und *فليس من ولد آدم احد الا وله شيطان قد قرن به*. Es ist keiner von den Söhnen Adams, der nicht seinen Schaitân hat, welcher mit ihm verbunden ist.¹ Dass Mohammed sich mit dieser Vorstellung vor-islamischen Ansichten anschloss, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Frage bleibt nur, ob und inwieweit er solche Ansichten modificirt hat. Und darauf scheint die Antwort nicht schwer zu geben. Der Qarîn des Qurâns wird wohl aus einer älteren Auffassung stammen, die nicht nur die bösen Triebe der Menschen, sondern auch die guten und nützlichen Wirkungen des Geistes, dem Einflusse der Dämonen zuschrieb. Um das zu erläutern, wollen wir auch das Treiben eines anderen Dämons etwas näher ins Auge fassen, des Djinn der Kâhine. Dass die Weissager von Dämonen ihre Kenntnisse herleiteten, ist bekannt. „Aus dem Kâhîn“, sagt WELLHAUSEN, *Altarabisches Heidenthum*, p. 133, „spricht das Genie, der Genius. Die Kâhine haben aufgehört, seit die Genien sich nicht mehr in die himmlische Rathsversammlung einschleichen können, um zu horchen und dann ihren menschlichen Compagnons zu verrathen, was Gott thun wolle.“² Diese Vorstellung, dass das Genie die Quelle der Weissagungen der Kâhine sei, kann nicht erst durch Mohammed künstlich geschaffen sein, sondern muss in vor-islamische Zeit hinaufreichen. Allerdings weist dann der Verfasser noch Spuren einer älteren Auffassung nach, wonach der Kâhîn Organ der Gottheit ist. Dafür gibt es aber nur die Stelle Aghâni viii, 66, 5 seqq. Sonst ist überall von einem Djinn oder *نابع من الجن* oder Schaitân die Rede. Zu der Mutter Hodba's sagte die Kâhina: *يا هذه ان الذى معى يخبرنى*: „Mit der, welcher bei mir ist kann nur der inspirirende Djinn gemeint sein. Der Prophet von Jemen al-Aswad al-Ansi wurde von einem ihm folgenden Schaitân belehrt, den er selbst indessen einen Engel nannte (Tabari i, 1857). Dieser Schaitân machte ihn sitzen und sprach aus seinem Munde (*ibid.* 1861, 1867).

¹ Damiri i, 242, 246 (aus Moslim).

² Cf. Ibn Khaldun, Proleg. (*Notie. et Extr.*) xix, 209

³ *Agh* xxi, 275 (19)

Wenn al-Aswad prophezeihen wollte, brachte er vorher grosse Opfer; dann legte er das Haupt auf den Boden und hob es wieder auf, als er sprach (*ibid.* 1864). In einem Gespräche mit dem Propheten brachte der als Daddjâl berüchtigte Ibn Çâid vom Worte ad-Dokhan nur die erste Hälfte ad-Dokh hervor, da er wie die Kâhine nicht Alles, was ihm sein Djinn einflüsterte, vernehmen konnte (*Bochâri* iv, 56 in margine). Sehr wichtig ist nun die Mittheilung im *Kitâb al-haiwân*, dass diese Djinnen der Weissager einen eigenen Namen, رُئى, besaßen (fol. 332 v.). „Wenn ein Djinn mit einem Menschen verkehrt, sich mit ihm vertraut macht und ihm Manches erzählt, so dass der Mensch sich von ihm berührt fühlt und seine Gestalt sieht, da sagt man: mit ihm ist ein Raij (رُئى) von den Djinn.“ Dann werden eine Menge Namen aufgezählt, deren Trägern (Fürsten, Stammeshäupter und besonders Weissager und Seher (عُراف) der Verkehr mit solchen Raij's zugeschrieben wurde.¹ Ausdrücklich wird von Djâhiz der Unterschied hervorgehoben zwischen den übernatürlichen Kenntnissen dieser Leute und solchen, die man sich mit dem gewöhnlichen menschlichen Verstande erwerben könnte, wie die Vogelschau (عبافة), das Linienziehen im Sande (تطرق, خطوط), die Chiromancie (النظر الكف), die Beobachtung der von Mäusen ausgegagten Löcher (افى اسرار الكف), das Besehen der Muttermale (الحيلان فى الجسد), das Besehen der Schulterblätter (اكتاف) und die Sternendeutung.

Interessant ist die Angabe, dass auch Mosailima, der Prophet von Jemâma, mit einem Raij zu verkehren vorgab. In dem dafür

¹ Ich gebe hier diese Aufzählung zur Vergleichung mit Masûdî's Angaben (*III*, 352 seqq.), die wahrscheinlich wieder auf unsere zurückgehen. وَمَا يَقُولُونَ ذلك فيه عمرو بن قعدة بن لجا والمائون الحارثى وعتيبة بن الحارث بن شهاب فى ناس معروفين من زوى الاقدار من بين فارس رئيس وسيد مطاع فاما الكتبان فمثل حارثة جهينة وكاهنة باهلة وعن اسلمة (Ham. 233 sic) سلمة الكامن) ومثل شق وسطيم واشباههم واما العُراف وهو دون الكاهن فمثل الابلق الاسدى والاجلم الزهرى وعروة بن زيد الاسدى وعُراف اليمامة رباح بن كحلة وهو صاحب بيت المستنير البلتع (البلعتى) (cf. *Agh.* vii, 41, Cod. *Einige der hier Erwähnten finden sich auch bei Ibn Khaldûn, Prolegom., Not. et Extr.* xix, p. 224 seq., woselbst für كحلة بن رباح بن كحلة.

citirten Verse eines Hodhailiten ist freilich nur von einem Djinni die Rede.¹

Es hält nicht schwer in der oben von Djähitz gegebenen Definition die Spur zweier verschiedener Erklärungen des Wortes رُئِيَ wiederzufinden. Die eine geht auf die Ableitung von رَأَى in der Bedeutung ‚sehen mit dem Auge‘, so dass رُئِيَ (sensu passivo) ursprünglich ‚der Gesehene‘ bedeutete, die andere auf denselben Stamm, aber in der Bedeutung ‚sehen mit dem Geiste, erkennen, wissen‘; رُئِيَ (sensu activo) wäre dann ‚Einer, der das Richtige weiss‘ (cf. رَأَى) und daher guten Rath ertheilen kann.²

Dass nur die zweite Auffassung des Wortes das Richtige trifft, braucht wohl nicht näher angezeigt zu werden.

Wenn wir nun das hier über die Dämonen der Weissager Zusammengebrachte einer Vergleichung mit der schon gewonnenen Ansicht über den قرين des Qorāns unterziehen, so springt die Zusammengehörigkeit beider Vorstellungen sogleich ins Auge.

Ist der رُئِيَ ursprünglich der belehrende Geist der Weissager, so wird der قرين ursprünglich den schützenden Geist jedes Menschen vorgestellt haben.

Mohammed, dem jede Inspiration, die nicht seine eigene war (und hatte er nicht Recht?), aus trüber Quelle geflossen schien, hat die Vorstellung, dass die Kähine nicht von guten Geistern, sondern von schlechten Schaitānen ihre Kenntnisse herleiteten, wenn nicht ins

¹ Dieser Vers, den ich sonst nicht erwähnt gefunden, kommt an zwei Stellen des *Kitāb al-hairān* vor. Fol. 332r:

ببيضة قارور وراية شادن وخلة جتى وتوصيل طائر

Fol. 234r lautet der zweite Hemistich وتوصيل مقصوص من الطير جائف. Hier findet sich auch ein ausführlicher Commentar, den ich nebst Uebersetzung der Verse im Anhang mittheilen werde.

² Bei LAXE s. v. رَأَى finden sich die verschiedenen Erklärungsversuche nebeneinander: a) A jinnee that presents himself to a man and shows him or teaches him divination or enchantment or the like; b) a jinnee whom a man sees; c) one whom a person loves and with whom he becomes familiar (adspectus = familiaris). Neben رُئِيَ wird auch رُئِيَ angeführt; فلان رُئِيَ قومه ist dasselbe wie فلان صاحب رَأَى قومه. Für die Bedeutung ‚Schlange‘ (s. oben) weiss ich keine Beispiele.

Leben gerufen, doch jedenfalls sehr begünstigt, und es entspricht derselben Gesinnung des Propheten, wenn auch der *قرين* im Qorân nur noch die böse Seite des Menschen zu vergegenwärtigen scheint, indem ja die *قرنه* mit den (bösen) Schaitânen zusammengeworfen werden.¹

Dass nun aber dem islamischen (bösen) *قرين* wirklich ein vorislamischer Schutzgeist entspricht, dafür ist der alte Ausdruck *نفرت جته* 'sein Djinn ist geflohen', wenn einer schwach und erniedrigt ist (*Hamasa*, p. 182), ein treffender Beleg, denn, dass hier der Djinn an die Stelle des Mannes selber tritt, wie sonst auch *طير طائر*, *Hom.* 182, 189) *جَدّ، نفس* ist nur aus der alten Auffassung 'Schutzgeist' zu erklären.

Neben dem Schaitân der Kâhine weist schon die enge Beziehung zwischen Dichter und Weissager (Vates) dem Schaitân der Poeten seine Stelle an. Dass nämlich diese so gut wie jene ihre speciellen Beschützer und Helfer unter den Dämonen hatten, ist eine Thatsache, die neulich Dr. GOLDZIEHER in einem lesenswerthen Aufsätze für's erste gründlich beleuchtet hat (s. den Artikel 'Die Ginne der Dichter' *ZDMG.* XLV, 685). Viel von dem, was Dr. GOLDZIEHER über dieses interessante Thema zusammenbrachte, findet sich im *Kitâb al-huicân* wieder und halte ich es für unnöthig, das hier zu wiederholen. Anderes, z. B. die Namen, welche die Dichter ihren *ἐκγονα* beilegte, werden wir an einer anderen Stelle Gelegenheit haben zu besprechen.

Es ist hier bisher nur von Dämonen die Rede gewesen, die wir in Hinsicht ihres speciellen Verhältnisses zu einzelnen Menschen oder zu dem Menschen überhaupt mit einigem Rechte Schutzgeister nennen könnten. Bei den wissenswerthen Angaben unseres Verfassers in Betreff dieser Gruppe ist es umsomehr zu bedauern, dass er sich über die ihr gegenüberstehende der Quälgeister nur an einer Stelle mit sehr kargen Worten äussert, indem er uns drei derselben einzeln

¹ Jedoch Qorân I, 22, 26 wird die Verantwortlichkeit für die Sünde von dem *قرين* auf den mit ihm verbundenen Menschen geschoben. Der Genius will nicht allein die Schuld tragen, denn er ist nur der Helfer seines Genossen (cf. Bai-dhâwi z. St.).

vorführt. Er sagt (fol. 331^r): „Blödsinnige Frömmeler und bornirte Religionsschwärmer sollen noch von einem speciellen Dämon besucht werden, der den Namen Modhhib (المُذهِب) trägt. Er macht ihnen Lichter und Feuerleuchten in der Finsterniss, damit sie in Versuchung gerathen, dieselben für göttliche Wunder zu halten. Und in der Tradition wird ein Schaitân erwähnt Namens Khanzab (خَنْزَب), welcher die Qorânleser (حَفَظَةُ الْقُرْآنِ) mit Vergesslichkeit plagt. Dieser war der Genosse des Othmân ibn Abi-l-Açî. Was den Khâbil (خَابِل) betrifft, so heisst der Djinn, welcher die Menschen verwirrt und irrsinnig macht durch Wispern und Klagen (العزيف والتمح). Auch Lebid macht Unterschied zwischen Djinn und Khâbil in dem Verse:

اعاذل لو كان البذاذ لقوتلوا ولكن اتانا كل جن وخابل

O, die du mich rügst, wenn Eile gewesen, so hatte man sie bekämpft, aber zu uns sind gekommen jedweder Djinn und Khâbil.

Darum sagen Einige: Djinn sind Dämonen und Khâbil sind Menschen. Aber hat nicht Aus ibn Hodjr gesagt:

نناوح جنان بهن وخابل

Mit ihrem Weheklagen stimmten Djinnen und Khâbil ein.

Daraus geht hervor, dass beide zu den Dämonen gehörten.⁴

Ueber den Modhhib (auch Modhhab wird angeführt) vergleiche man Qazwini's Beschreibung (ed. WUSTENFELD, p. 371). Er erzählt, wie Einer, der einen عابد in seiner Zelle als Gast besuchte, jede Nacht zur Zeit des Frühstückes eine Laterne und eine Lampe leuchten sah bei einem mit Speisen versehenen Tisch. Der عابد sagte ihm, diese Erscheinungen kämen von einem Schaitân, welcher ihn verführen wollte, sie für seine eigenen Wunderthaten auszugeben.¹ Modhhib bedeutet ‚der Vergolder‘. Den Chanzab (die HS hat irrigh حثوب) habe ich sonst nicht erwähnt gefunden. Auch die Tradition, wo er vorkommen soll, ist mir nicht bekannt. TA sagt حديث الصلاة.

Der Khâbil oder besser die Khâbil, denn das Wort steht wie Khabal (خَبَل), das dasselbe bedeutet, meist collectiv, kommt auch in der alten Poesie vor. L. A. citirt einen Vers des Hâtim Taij.

¹ Vgl. *Mostatraf* II, 167 (Kairo 1279).

Some Account of the Genealogies in the Prithivirājavijaya.

By

James Morison.

The following notes are intended only as a brief record of the more important results of an examination of the birch bark MS. in Śāradā characters of the Prithivirājavijaya now No. 150 of the Deccan College Collection of 1875-77. In many places the material has been frayed away and the text is therefore defective. The characters present the usual difficulties common to all Kaśmīr manuscripts — difficulties which would have been insuperable but for the generous and constant help of the discoverer of the work, Prof. BÜHLER.

The importance of the Prithivirājavijaya as a source of information as to the history of India is indicated in Prof. BÜHLER'S *Detailed Report of a Tour in Search of Sanskrit MSS.* 1877, p. 62, who says "The Prithivirājavijaya, No. 150, is an historical work describing the victories of the famous Chāhumāna king Prithvirāja of Ajmir and Dīlhi, who fell in 1193 AD", and p. 63 "The beginning of the poem gives the pedigree of the Chāhumānas, and notices of Prithivirāja's predecessors . . . The poem, therefore, deserves to be analysed as far as the state of the MS. allows it . . . The recovery of this work is a proof for the assertion which I made in the introduction to the Vikramānka-charita that the Hindus did, and do still, possess many historical poems, and that with a little patience they will come out."

The name of the author of the *Prithvirâjavijaya* does not seem to be preserved in the MS. That he was a contemporary of his hero appears from a couplet in the introduction,

nareśvarāṇām upamānatāyai kavīśvarāṇām api varṇanāya |
jagāma yo rāmamayaṁ śarīraṁ śrotâ sa evâstu hṛidi sthito me ||

in which *Prithvirâja*, who took on himself the bodily shape of *Râma* in order to be an example to kings and a theme for poets, is invoked to lend an ear to his devoted bard.¹ The poem must have enjoyed a certain popularity and authority as it was commented on by the well-known *Jonarâja* who wrote a continuation of the *Râjatarāṅgi* and a commentary on *Kirâtarjuniya* in Śakasaṁvat 1370 or AD 1448. In his gloss on our poem *Jonarâja* mentions in several places various readings (*pâṭha*) which testifies to its having been pretty widely known and copied. *Jonarâja* is not likely to have spent much pains on a work of doubtful authority. The best argument, however for its trustworthiness lies in the nature of the genealogies of the *Châhamâna* kings which it gives, the fullness of detail about the members of the family and the exact way in which the names and descent agree with those, as far as they go in the *Harsha Stone Inscription* of the *Châhamâna Vigharâja*, made accessible by the admirable reedition in the *Epigraphia Indica* (II, p. 116) of Professor KIELHORN.

The other extant authorities for the history of *Prithvirâja* may be disposed of in a few words. The best known and indeed the sole source of information respecting him and his family is the well known Old Hindi *Prithirâj Râsâu* attributed to Chand. For some time grave doubts have been entertained as to the genuineness of the ascription of this work to Chand and indeed of the value of the work at all. The first to raise the question was *Kavirâj Murârdhân* of Jodhpur

¹ From *Sarga* VIII, 35:

tasya dhâtṛīkuchâjjâtu kunkumaṁ vadanam viśad |
gūḍhatūṁ śaradâdeśânurāgaṁ hṛidaye' nayat |

he may be supposed to have been a *Kāśmīrian*, compare *Billhana Vikramāṅkadeva-charita*, *Sarga* I, 21.

whose reasons as stated to Prof. BÜHLER (*Jour. Bombay Branch of the R. A. S.* 1876) were that Chand was himself killed in battle along with his master Prithirāj, though the combats of his son and successor are described in detail in the same poem and apparently by the same poet. The large admixture of Persian words which is found in the work of the so-called Chand is also an argument against its early date.

6/ In 1886 the data and eras given in the Prithirāj Rāsau were subjected to a close scrutiny by Kavi Rāj Shyāmal Dās (in the *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1887, p. 5) and were proved by him to be incorrect.

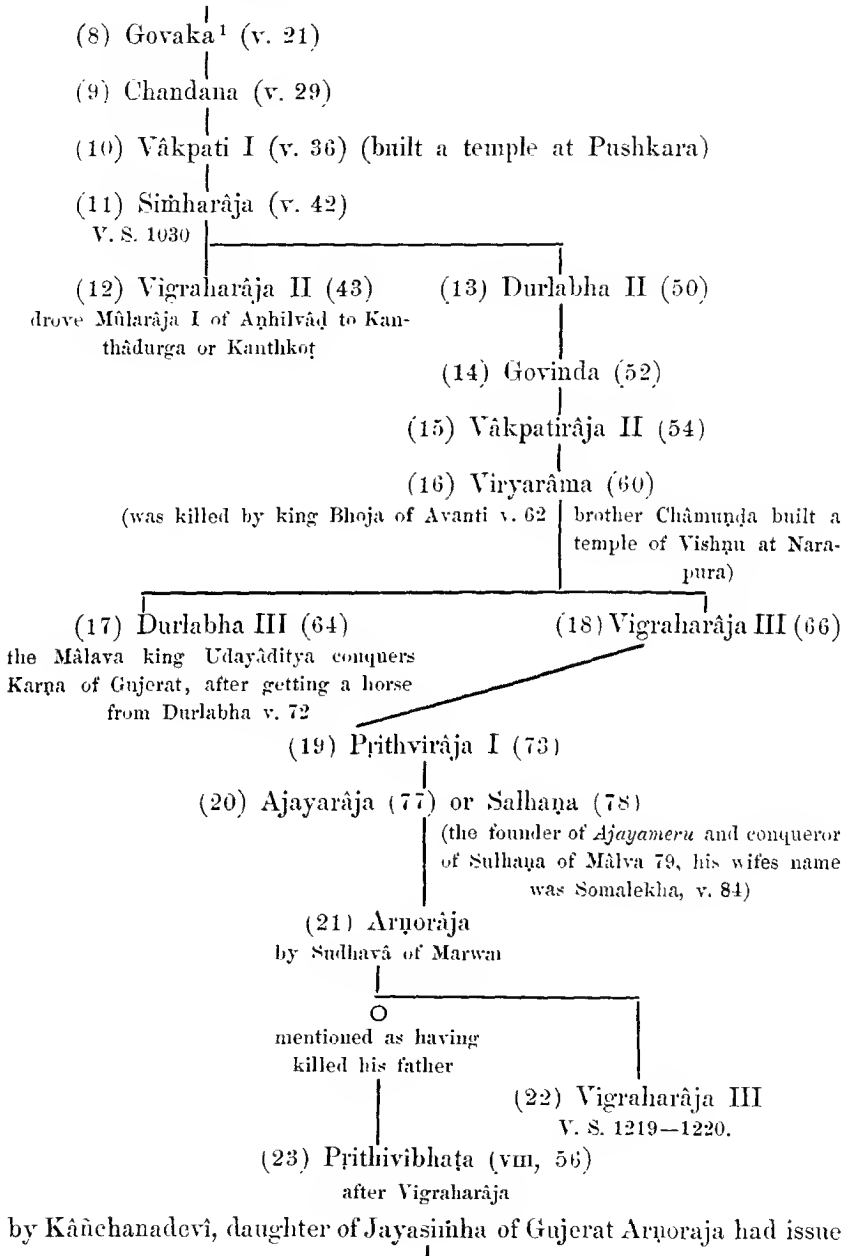
It will be sufficient to refer to the lists of Chohan princes given by Nilkantha Janardan Kirtane from the Hammāramahākavya in the *Indian Antiquary* (1879, viii, p. 55) which seem largely fanciful.

According to the Prithvirājavijaya the first of the race, the eponymus hero of the family, was Chāhamāna, whose name is given as derived from *chāpa*, *Hari* and *māna*. Next comes Vāsudeva, who obtained the gift of the saltlake which he placed under the protection of the Goddesses Āśāpurī and Śākambharī, whence his descendants are called *Śākambharīśvara*.

Then follow in order:

- (1) Sāmantarāja (v. 7)¹
- |
- (2) Jayarāja (v. 8)
- |
- (3) Vighnarāja I (v. 11)
- |
- (4) Chandrarāja I (v. 12) |
- (5) Gopendrarāja (v. 15)
- |
- (6) Durlabha I (v. 16) fights with the Gaudas
- |
- (7) Chandrarāja II (v. 20)
- |

¹ From Kavirāj Shyāmaldās' rough edition in the *Journ. Beng. As. Soc.*, vol. LV. p. 41 ff. it would seem that the Bijholli inscription of Vikrama Samvat 1226, lines 5—11, has the same list of names from Sāmanta (1) to Someśvara (25), adding that Sāmanta came from *Ahichchhatra* and belonged to the *Vatsa gotra*.



¹ With Govaka begins the genealogy given in the Harsha Stone Inscription and goes on to Vighraharāja II.

(24) Someśvara who married Karpûradevî of Chedi
V. S. 1226¹

|

(25) Prithivîrâja Harirâja (viii, 50)
(V. S. 1226, 1244)²

¹ *Journ. Beng. As. Soc.* vol. lv. p 32

² *Op. cit.* p. 15.

Some Notes on Āśvaghoṣa's Buddhacharita. ✓

By

E. Leumann.

The Aryan subdivision of the *Anecdota Oxoniensia* has brought us hitherto chiefly editions of Sanskrit works, belonging to the sacred books of the Northern Buddhists. Though all of them have been done right well and are most welcome to the Sanskrit student, yet Professor COWELL'S No. 7 far surpasses them in importance. For this publication,¹ which contains Āśvaghoṣa's Buddhacharita or poetical Life of Buddha, makes us acquainted not only with a masterly editor, but also with a masterly author, who hitherto was little more than a mere name, known only through Buddhistic legends and a few partly doubtful verses preserved in a modern anthology.

Next to Professor COWELL we are indebted for the resuscitation of the great Buddhist to the Nepalese Paṇḍit Amṛitānanda, who in A. D. 1830 rescued from oblivion such parts of the poem as he still could procure. What was left then is hardly one half of the whole work, about thirteen cantos out of twenty eight, viz. 1, 9—24, 41—xiv, 32. Being well acquainted with the Kāvya literature, Amṛitānanda tried to replace the lost pieces by inserting verses partly of his own composition and partly, it would seem, taken from some

¹ *Anecdota Oxoniensia* III, 7: The Buddha-Karita of Āśvaghoṣa, edited from three MSS. by E. B. COWELL, Oxford 1893 — The first canto has also been published in Roman characters and translated into French by M. SYLVAIN LÉVI in the *Journal Asiatique* 1892, tome XIX, pp. 201—235, reprinted in Devanāgarī characters and translated into English by Professor P. PETERSON, *Jour. Bo. Br. Roy. As. Soc.* 1892, Aug. 23.

similar poem. When he began the work of restoration, he appears to have been full of zeal, and he wrote, in order to fill up the lacuna in the beginning extending from 1, 1 to 1, 8, more than three times¹ as many verses as the original had contained. Further on he became tired; he inserted instead of the lost sixteen stanzas 1, 25—40, only two, Professor COWELL's 1, 44—45, and at the end he added besides the conclusion of canto xiv only three Sargas in the place of the fourteen lost ones.

In order to fully characterize Amṛtānanda's manner of dealing with the original text we must add that in the beginning he apparently did not know, how to connect his self-composed verses with 1, 25 (of the editions), the first of the extant original stanzas. He felt himself obliged to repeat it after inserting some more verses of his own fabrication. Among the latter, moreover, there is one 1, 27 (of the editions), which is simply a recast, in another metre, of 1, 16 of the original poem (Professor COWELL's 1, 35).²

General considerations do not favour the idea that Amṛtānanda had got hold of more than a single manuscript of the original. Two copies of the text however imperfect they might have been, would have made up in some way for each other's deficiencies; and, though the beginning and end might have been wanting in both, they would scarcely have had further on (1, 25—40) a lacuna in the same place. We have, moreover, a direct proof that Amṛtānanda worked on one copy only. The second lacuna (1, 25—40) extends over exactly twice as many verses as the first (1, 1—8) and the same double number of verses (2×8) is found between the two lacunas. The only explanation of this fact is that either each page or each leaf of Amṛtānanda's copy contained 8 (Indravajrā-)verses and that its lea-

¹ The exact number is 27, viz 1—24 and 26—28 in Professor COWELL's edition.

² Also Aśvaghosha seems to have once repeated the contents of a stanza (XIII, 72) in another metre (XIII, 73). Besides, in some verses, he introduces words or similes from the preceding ones: thus we read in canto v: *śaśi-siṃh'-ānana-vikramah prapade* 26 *mergarāja-gatis tato bhṛyagacchat*.

ves 1 and 3 (or 1, 4, 5) were missing. Very likely the first view is the correct one, since the outside of the first leaf is generally left blank. Some further evidence for our assumption may probably be gained by ascertaining the average number of syllables in extant Nepalese manuscripts of some antiquity. Even this becomes evident that Amṛtānanda's manuscript can not have had prefixed a Nāṇḍī to the text though the Tibetan translation — but not the Chinese version — has one.

There are nearly a dozen more lacunae of an entirely different kind. All occur in the verses ix, 20–52, and all except the last extend over a few syllables only. The last lacuna which deprives us of almost $11\frac{1}{2}$ Indravajrā stanzas, viz. of ix, 41^c—52^d of the original, seems to have been caused by the loss of a whole leaf while the others are apparently the consequence of the ends of two preceding leaves being broken off. This is suggested by the fact that the interval between the lacunae from 28^b—37^a is invariably the same, viz. nearly $11\frac{1}{2}$ Indravajrā stanzas (or about 63 syllables). We may infer from this that each of the two injured leaves had four lines on the page and that the first leaf contained verses 18^a—29^c and the second 29^c—41^c. Both inferences, the tetrad of lines in a page and their containing about 63 syllables each, are confirmed by the character of the lacunae in Sarga ii, where the context is broken in verses 22^d, 24^b, 25^d and 27^a.

But does this conclusion not invalidate the other which was suggested by the lacunae in canto i? I think not. For according to what has been stated above, Amṛtānanda would probably have done his best to fill up the breaks in the second and ninth cantos if he had found them in the original manuscript. It is, therefore, apparently not this archetype, but his revised and supplemented copy which is deficient in those passages. As this copy still exists in Nepal, there is some hope that some time or other this point may be settled definitively. If our conjecture should prove to be correct, it would follow that the Sanskrit original of Āsvaghosha's poem suffered its last mutilation so late as 1830 A. D.

The contents of the lost parts of the Buddhacharita are known to us through two works, a Chinese translation, made by Dharmaraksha in the beginning of the fifth century, and a Tibetan one of the seventh or eighth century. Professor COWELL offers regarding them the following remarks, partly furnished by Dr. WENZEL: —

“The Tibetan agrees much more closely than the Chinese with the original; in fact, from its verbal accuracy we can often easily reproduce the Sanskrit words: since certain Sanskrit words are always represented by the same Tibetan equivalents, as for instance the prepositions prefixed to verbal roots. The Chinese version appears to be much more vague and diffuse. This can be explained, I suppose, from the fact that the standard of literary taste differed more widely in India and China than in India and Tibet, as the latter country had not the same fixed national canons of taste and therefore accepted more readily the foreign importation.”

On comparing the Rev. BEAL's most meritorious rendering of the Chinese translation with Amṛtānanda's text,¹ we are indeed often unable to say whether the Chinese translator had before him some particular verse or not. First of all he entirely ignores the division of verses: usually he combines in one of his sections, parts of two, sometimes of three verses: equally and as frequently he expands part of or half a verse to a whole section. Some verses are transposed, others ignored. Nay, long passages are left out completely or reduced to a few words, viz. all those which describe the charms or the vanity of female beauty iii, 11—24; iv, 29—53, 74—80; v, 53—60; viii, 25—32, 45—49, 51—58;² xiii, 36—55. It seems that these descriptions were incompatible not so much with the moral maxims of the monks as with the sober taste of the Chinese public. Also with us some verses of the kind, like v, 56, could not be translated. It would, however, be unjust to blame the Indian poet on this account. Though his fancy strays so far, he is at the same time so

¹ *Sacred Books of the East*, vol. XIX

² COWELL's verses 51—53 and 55—59; his 54th stanza is a later addition not represented in the Tibetan translation.

earnest in inculcating his moral lessons that it is impossible to misinterpret his real meaning.

Turning again to the Chinese version we also find explanatory notes added to certain similes which by themselves would not have been clear enough to the Chinese reader. Even glosses seem to have been at the translator's command as we meet for instance the name 'Gāthān' (Kiatina) in a verse (I, 44)¹ the original of which simply speaks of 'Kuśika's son'. There are also mistakes; but it is not always certain whether they fall to the charge of Dharmaraksha or to that of the English translator which latter of course had to perform an enormously difficult task and was necessarily often led astray. At any rate, in the absence of a clear insight into the quality of the Rev. BEAL's translation, we may point out that Dharmaraksha's derivation of *varāṣire* (XII, 118) from the root *vā* 'to blow' is a blunder not creditable to his grammatical knowledge of Sanskrit.

The contrary of all that has been said regarding the Chinese translation apparently holds good of the Tibetan. Of this my friend Dr. WENZEL has sent me, at my request, the following specimens:

I, 43:² *Vālmīka-nādaś ca sasarja padyaṃ*
jagrantha yan na Cyavana maharshikḥ |

is translated as follows:

"Welcher von dem grossen Rshi 'Fallen-macher' nicht bereitet (gedichtet) worden war, (der) Wortfuss (*padya*) wurde zuerst von 'Ameisenhaufen' hervorgebracht."

It would probably be too hazardous to infer from an allusion of this kind that the original Rāmāyaṇa had been written in prose by a Vedic author named Cyavana whose work fell into oblivion when the epic was put into verse by Vālmīki.

I, 45:³ *ācāryakaṃ yoga-vidhan drijānām*
apṛāptam anyair Janako jagāma |

reads in the Tibetan:

¹ 49 COWELL, 50 LÉVI and PETERSON.

² 48 COWELL, 49 LÉVI and PETERSON.

³ 50 COWELL, 51 LÉVI and PETERSON.

“Zu dem Lehrerthume im Yoga-Ritus der Brahmanen, unerreich von Andern, gelangte ‘Gebären-macher.’”

This second passage is not less interesting than the first: we point out that also in the *Brahmavairartya-Purāṇa* (1, 16, 13 & 19) Cyavana and Janaka are named one after the other though they are praised there for other merits.¹

After this we proceed to give, with Dr. WENZEL's help, a specimen of a passage the original of which is no longer extant. In order to enable the reader to judge how much Amṛtānanda's supplementary verses deviate from the original, we select Aśvaghoṣa's introduction to the poem. This can not claim to be a pattern showing the author's power of speech and thought. As such we should have preferred one of those dialogues in which Aśvaghoṣa so brilliantly excels while he does not care, as the legend does, for expounding at length pure narrative matter. His stanzas may be rendered as follows into German verse:

(Buddha's Birth.)

1. Der König aus Ikshvāku's Stamme
 Śuddhodana, ein Śākya-Spross,
war Hariścandra gleich an Güte,²
 Ikshvāku gleich an Heerestross,³
2. Die Königin gleich Indra's Gattin
 an lotus-reiner Herrlichkeit;
sie war trotz ihres Namens Mayā
 der Erde gleich an Festigkeit.
3. Zu ihr gesellte sich der König
 gleichwie Vaiśravaṇa zu Śrī,
und stundlos wie die Himmel-mutter
 empfing den Keim in Andacht sie.⁴

¹ *Cyavano jīvadānaṃ ca cakāra bhagavān eṣhiḥ |*
cakāro Janako yonī caidyasandhabhajanam 19

² 'Pleasant to mankind like hari-candra'; misunderstood in (the) Chinese version.

³ 'Equal in power (bala?) to Ikshvāku'; left out in Ch.

⁴ Lines 1, 2 and 4 are wanting in Ch.

4. Dann trat als Mutterglück-Verheissung
ein weisser Elephant im Traum
in ihren Leib: sie sah ihn kommen,
doch schmerzlos spürte sie ihn kaum.¹
5. Allmählig wuchs die Frucht und reifte
leidlos und ohne Müdigkeit,
bis Māyā, bang um ihren Segen,
sich sehnte nach der Einsamkeit.
6. Da bat sie um des Herrn Erlaubniß,
ins Lumbinī-Gehölz zu gehn,
wo Baum und Bach zum Sinnen locken
und wo verschwiegne Lüfte wehn.
7. Der Fürst gewährte dies mit Freuden
und ging ins heilige Gemach,
um üble Folgen abzuwehren;²
dann sah er ihr beruhigt nach.
8. Doch seine Gattin ward im Haine
der nahen Niederkunft gewahr
und wurde alsbald weich und sorglich
gebettet von der Zofenschaar.
9. Bei günstigem Gestirn entschwebte
— der Welt ein ewiger Gewinn —
ein Sohn dann wehenlos der Seite
der fromm-bereiten Königin.
10. Wie Prīti, Anurā und Mādhātī
aus Hand und Schenkel und Gesicht,
Kakshivat aus der Schultergegend,
so wundersam trat er aus Licht.

If from the specimens presented the reader has gained the conviction that the Tibetan translation is, for the reconstruction of the original, infinitely superior to the Chinese one, he will understand

¹ The first line is ignored in Ch: instead of 'the white elephant' we find in Ch. 'the spirit'.

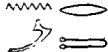
² Lines 2 and 3 are not represented in Ch.

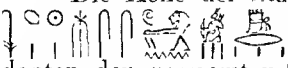
if in conclusion we venture to say that Dr. WENZEL certainly could not do a greater service to Indian studies than by giving a literal translation of all parts of the poem which have been lost in Sanskrit. We all know that the importance of Aśvaghosha's Buddhacharita can scarcely be overrated as it is the only remnant of a literature which immediately preceded, and led to, the time when Sanskrit poetry reached its perfection. One half of the original we owe to Amṛtānanda and to Professor COWELL; for the other half we hope ere long to thank Dr. WENZEL.

Die Wiener Statue des Namarut.

Von

Dr. A. Dedekind.

Die durch den Entdecker des trilinguen Dekretes von Kanopus, Professor Dr. LEO REINISCH, ebenfalls entdeckte, zuerst publicirte und allmählig so berühmt gewordene Statue des ‚Nimrod‘, wie BRUGSCH den Namen  las (‚Namaruth‘ bei REINISCH, ‚Nimrut‘ und ‚Nimrut‘ bei v. BERGMANN) befindet sich gegenwärtig, nach ihrer Uebersiedlung aus Miramar, im kunsthistorischen Hof-Museum zu Wien im Saale I, wo sie nun sub Nr. xxviii auf einem 0.92 Meter hohen Postamente derart festgemauert ist, dass sie von sämtlichen Seiten bequem besichtigt werden kann.

Die Höhe der Statue dieses in hockender Stellung befindlichen  ‚Sohnes des Königs Ramses, Obercommandanten der gesammten Streitkräfte‘ beträgt 0.777 Meter, der weiteste Horizontal-Umfang 1.255 Meter, und alle vier Verticalflächen sind mit bis jetzt noch immer — wegen technischer Unzulänglichkeiten des herrschenden Satzes — ungenau publicirten Hieroglyphentexten bedeckt.

Seit 1865, seit zuerst auf diese in hohem Grade interessante Statue von REINISCH in seinem Werke *Die ägyptischen Denkmäler in Miramar* aufmerksam gemacht wurde, bis heute, also Jahre lang selbst nach dem Erscheinen von MASPERO's auf diese Statue eingehend Bezug nehmendem Aufsätze ‚Les momies royales de Déir el-Bahari‘, der im I. Bande der *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, sous la direction de*

M. MASPERO zu Paris 1889 erschienen, herrscht über den Namen von Namarut's Mutter nicht volle Klarheit.

Man hätte erwarten dürfen, dass v. BERGMANN denn doch in seinem 1890 (in der *Zeitschrift*, 28. Band, p. 36 ff.) erschienenen Aufsätze ‚Die Statue des königlichen Sohnes des Ramses N'mr³t‘ diese so oft und eindringlich ventilirte Frage endlich vermöge eines aufmerksamen Betrachtens des Originaltextes ein für alle Mal klar gestellt hätte. Und um so eher hätte man dies hoffen können, als v. BERGMANN seine Monographie eigens mit den Worten beginnt: ‚Die auf den Tafeln 3 und 4 meiner Hieroglyphen-Inschriften veröffentlichten Texte der Statue des königl. Sohnes des Ramses N'mr³t bedürfen mehrfacher Berichtigungen‘, weil, wie er zur Entschuldigung hinzufügt, das Denkmal früher in Miramar in einem halbdunkeln Vestibule gestanden hätte. Trotz der gegenwärtigen besten Beleuchtung der Statue hat aber v. BERGMANN eben bezüglich des Namens von Namarut's Mutter in seiner 1890 erschienenen Publication genau dieselben Fehler wie 1879 producirt.

Noch in MASPERO's eben erwähntem Aufsätze zeigen sich auf S. 719 die zur Untersuchung angeführten Stellen von der in Rede stehenden Statue als nicht im Einklang mit dem Originaltexte. Hiedurch bereitet sich MASPERO bei der Analyse des sogleich zu beleuchtenden und von BREUSCH einst ‚Pallascharnas‘¹ (oder Pallasch-nisu) gelesenen Eigennamens die überflüssigsten Drangsalirungen. Ein recht genauer Blick auf die verschiedenen Stellen, wo dieser Name auf unserer Statue vorkommt, hätte manchen Irrthümern vorgebeugt.

In v. BERGMANN's *Hieroglyphische Inschriften*, gesammelt während einer im Winter 1877 78 unternommenen Reise in Aegypten, sagt er im April 1879 im Vorworte: ‚Die ersten zwölf Tafeln enthalten Texte aus dem Museum in Miramar, welche theils inedirt, theils sehr incorrect n. s. w. publicirt sind.‘ Auf der unteren Hälfte von Tafel iii und auf der oberen Partie von Tafel iv publicirt er


¹ *Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen* Vorwort Seite x: ‚Pallascharnas . . . Nimrod . . . sind ächt assyrische Gestalten, welche fortan mit der Geschichte Aegyptens im engsten Zusammenhange stehen werden,‘ cf. p. 645 u. 819.

nun trotzdem selber mehrfach incorrect den auf der Vorder- und Rückseite der in Rede stehenden Statue befindlichen Text. Von den sonstigen Texten dieses Denkmals, nämlich den auf der rechten sowohl, als linken Seite eingemeisselten Hieroglyphen-Inschriften gibt er aber in diesem Werke gar nichts bekannt, wiewohl man von ihm auch diese Publication billig umso eher hätte erwarten sollen, als er auf S. 4 ausdrücklich bemerkt: „Hätte BRUGSCH der vollständige Text des Bildwerkes in Miramar, den ich auf Tafel m und iv gebe, vorgelegen, so würde er‘ u. s. w.

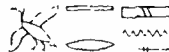
Behufs Orientirung über die historische Bedeutung unsers Denkmals spricht sich v. BERGMANN auf S. 4 und 5 nun folgendermassen aus: „Zu den schwierigsten und wenigst aufgehellten Abschnitten der ägyptischen Geschichte zählen die Zeiten der letzten Ramessiden und der xxi. Dynastie. Es ist BRUGSCH‘ grosses Verdienst, neues Licht in dieses Dunkel durch die Veröffentlichung einer Reihe bisher unbekannter gleichzeitiger Denkmäler gebracht zu haben. Zu diesen gehört eine Porzellantafel der ehemaligen Sammlung Posso in Cairo, deren Inschrift (s. *Zeitschrift* 1875, p. 163) den ‚königlichen Prinzen des Ramses, den General von Kriegen, den Häuptling T‘et-hor-auf-anz und die königliche Prinzessin T‘et-an-nub-aus-anz als Zeitgenossen Scheschonq i. nennt. Nach BRUGSCH‘ gewiss richtiger Ansicht gehört das vorgenannte fürstliche Geschwisterpaar der Descendenz der xx. thebanischen Dynastie an, die nach ihrem Sturze durch die Oberpriester des Amon in der Verbannung eine ruhmlose Existenz fristete und bemüht war, mit Hilfe der Assyrer sich wieder des Thrones zu bemächtigen. Der Verfasser des vorgenannten Aufsatzes unterlässt nicht, auf ein hiehergehöriges Denkmal der Sammlung in Miramar, eine Sitzfigur aus Granit, aufmerksam zu machen, deren stellenweise fast unleserliche Inschriften den Namen eines königlichen Sohnes des Ramses, Nimrod, enthalten, und bemerkt, dass ‚dieser Nimrod ein Bruder des Prinzen T‘et-hor-auf-anz war, und dass ihre Mutter, die Gemahlin des Königs Ramses unbekannter Zahl, wahrscheinlich eine Tochter Nimrod’s, d. i. des Vaters von Scheschonq‘ gewesen sei. Hätte BRUGSCH der vollständige Text des Bildwerkes in Miramar,

den ich auf Tafel III und IV gebe, vorgelegen, so würde er damals die Vermuthung, dass die Gemahlin des Königs Ramses eine Tochter Nimrod's war, nicht geäußert haben. Er corrigirt sie denn auch in seiner *Geschichte Aegyptens* (s. die Geschlechtstafel zu S. 642) nach der von LEPsius im Königsbuche unter Nr. 785 gegebenen Legende, indem er folgende richtige Geschlechtsfolge aufstellt:


König der Assyrer		
Panreschmes (oder Pallasch-nisu)		
Ramses XVI.		Tochter
Prinz	Prinzessin	Heerführer
T'et-hor-auf-anz	T'et-an nub-aus-anz	Nimrod'

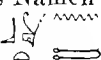
v. BERGMANN erklärt es hier also noch für richtig, dass der Obercommandant „Panreschmes“ der Grossvater von Nimrod sei, verbessert aber stillschweigend in seinem oben citirten, 1890 in der *Zeitschrift* erschienenen Aufsätze bei der Uebersetzung des Textes auf der Vorderseite der in Rede stehenden Statue: „Seine Mutter, die Tochter eines Anführers, Pnršns die Wahrhaftige.“ Nun heisst der Name aber, wovon der Beweis von nicht weniger als drei Seiten der Statue zu erbringen ist,  Pi-ta-raš-nes, d. h. „das Land freut sich über sie“.

Diese Thatsache hatten die Aegyptologen, welche bis jetzt über die Namarut-Stele geschrieben, sämmtlich verkannt.

Schon das sprachliche Unbehagen, welches mich bei dem Gedanken überkam, dass Nimrod's Ahnherr  geheissen haben sollte, brachte mich (Herrn G. MASPERO dagegen nur der ins Treffen geführte „usage constant des généalogies“) in erster Linie auf die Idee, dass dieses der Name von Nimrod's Mutter sein dürfte, und dass es ganz unmöglich wäre, dass der „Schwiegervater“ jenes mysteriösen Phrao Ramses diesen ihm, obwohl von so berufener Berliner Seite beigelegten Namen gehabt haben könnte.

In Wirklichkeit heisst denn auch Nimrod's „Mutter“, und nicht, wie einst BRUGSCH und v. BERGMANN angenommen hatten, der „König(?)“

der Assyrer'  Pi-ta-raš-n-es ,die Freude des Landes über sie'.

Wem fiel hierbei nicht augenblicklich als ein so schönes Namen-Gegenstück der Name der kleinen Prinzessin von Bahtan  Bent-ent-raš ,die Tochter der Freude' (Bahtan-Stele Z. 9) ein?

Dass eben manchem sich weiterpflanzenden Irrthume durch eine genaue Betrachtung des Urtextes hätte vorgebeugt werden können, zeigt auch folgender Fall: Auf den Papyrus Nr. 3876 in Wien beziehen sich die Worte von THEODOR BIRT (*Das antike Buchwesen* etc. — Berlin 1882, p. 49):

„Zur Aufbewahrung der Rollen dienen hier Krüge, die je neun Stück fassen. Ferner hat es den Anschein, als ob hier auch schon verschiedene Rollenformate unterschieden würden.“

Mit Bezug hierauf fügt BIRT in einer Anmerkung hinzu: „Aus dem ersten Krüge werden aufnotirt: 1. Die Denkschriften des [Hauses] Königs Rā-user-maāt meri Amon in der Amonstadt; 2. die andere Rolle etc.; 3. die vier kleinen Rollen etc.“ Hieraus wird dann seltsamer Weise zusammenaddirt: „Die Summe der Rollen, welche sich in dem Krüge befanden, der die Schriftstücke enthielt, neun.“ BIRT schliesst, dass die „Denkschriften“ unter Nr. 1 aus vier Theilen, d. h. Rollen bestanden haben müssen. Wenn dann aber von diesen vier, nicht als solche bezeichneten Rollen, die vier „kleinen“ unterschieden werden, so gab es anscheinend zwei verschiedene Formate, von denen das erstere „nicht kleine“ grosses oder normales Mass hatte.“ Soweit BIRT. Das Documenten-Verzeichniss beginnt jedoch bereits in der dritten Zeile, wo die Zahl 2 in dem Passus „die beiden Urkunden, welche“ etc. deutlich sichtbar ist. Daran schliesst sich mit Zeile 5 ein drittes Schriftstück an. Indem zu diesen drei Rollen obige sechs von BIRT aufgezählte Documente hinzukommen, ergibt sich ohne Künstelei die Stückzahl neun. So entfällt hier die „seltsame Addition“, wie dort die „ächt assyrische Gestalt Pallasch-nisū“.

Anzeigen.

C. BEZOLD, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum*. By —. Volume I—II. Printed by order of the Trustees. 1889—1891. — xxxi+420; xxiv+421 — 900. 4°.

The Tell el-Amarna-Tablets in the British Museum with autotype facsimiles. Printed by order of the Trustees 1892. [Einleitung und Inhaltsangabe von Dr. BEZOLD und Dr. E. A. WALLIS BRIDGE, das Uebrige von Dr. C. BEZOLD allein.] — xciv+157+1. 24 Tafeln. 4°.

CHARLES BEZOLD, *Oriental Diplomacy*. Being the transliterated text of the Cuneiform Despatches between the Kings of Egypt and Western Asia in the xvth century before Christ, discovered at Tell el-Amarna and now preserved in the British Museum. With full Vocabulary, Grammatical Notes etc., by —. London. Luzac and Co. 1893. xlv+124. 8°.

Der erste Band des *Catalogue* erschien im Jahre 1889, der zweite 1891, die *Tell-el-Amarna-Tablets* 1892, und in demselben Jahre [resp. i. J. 1893 der Buchhändler] die *Oriental Diplomacy*. Diese Zahlen zeugen mehr als irgend etwas sonst von der unermüdliehen, erfolgreichen Arbeitslust BEZOLD's. Im British Museum wird gearbeitet und sicher von Wenigen mehr als von ihm. BEZOLD hat, wie STRASSMAIER, in uneigennütziger, fast möchte man sagen aufopfernder Weise, den grössten und kostbarsten Theil seiner Zeit Arbeiten gewidmet, vor denen Andere zurückschrecken, weil sie einerseits zu ‚langweilig‘, andererseits zu langwierig sind und nicht von heute auf morgen Kränze für die nach Lorbeeren verlangende Stirne

erwerben, die aber doch unbedingt gemacht werden mussten und müssen, wenn die Assyriologie die Gleichberechtigung mit den übrigen alten Zweigen der orientalischen Philologie erringen soll, nach der sie von Jahr zu Jahr mit mehr Energie und jedenfalls auch mit mehr Berechtigung strebt. Solche Arbeiten können nur ausserordentlich fördern, was man nicht von einer ganzen stetigen Flut phantastischer Schriften aus allen Weltgegenden sagen kann, die den assyrischen Karren in den Sumpf fahren, aus dem er immer nur mit Mühe wieder herausgerissen wird. Wer daran denkt, wie wir vor dem Erscheinen des *Catalogue* im British Museum zu arbeiten gezwungen waren, planlos, tappend, wie ein Verirrter dem Ungefähr und der Willkür preisgegeben, der wird sich eines herzlichen Dankes gegen den Verfasser nicht erwehren können, der nicht nur das grosse Werk der Catalogisirung kühn in Angriff genommen hat, sondern auch rasch und stetig seinem einstigen Ende entgegenführt. Es ist für Jeden, der die Art der Wirksamkeit des Verfassers kennt, nicht nöthig zu bemerken, dass keiner befähigter war, die Arbeit zu leisten als er, und das British Museum darf man dankend beglückwünschen, welches ihn für dieselbe gewann. Der grosse Umfang des *Catalogue* und die Art dieses Werks verbieten es natürlich, es weitläufig zu besprechen. Das ist auch um so unnöthiger, als die Verwaltung des British Museum in zuvorkommendster Weise den Preis so niedrig bemessen hat, dass fast jeder, den assyrische Texte interessiren, selbst das Werk zu kaufen in der Lage sein dürfte und sich so selbst einen Begriff von dem darin Gebotenen zu machen. Dem eigentlichen Catalog ist ein Verzeichniss der in den fünf Bänden der *Cuneiform Inscriptions of Western Asia* veröffentlichten Texte vorausgeschickt mit Angabe ihrer Registrationsnummer. Dafür sei dem Verfasser ganz besonders gedankt. Der Catalog selbst registrirt in Band I, K 1 bis K 2191, in Band II, K 2192 bis K 8162, nicht ohne dass der äusseren Beschreibung und knappen Inhaltsangabe, wo dies dem Verfasser wichtig schien, grössere oder kleinere Auszüge beigegeben wären. Das ist um so dankenswerther, da ja gewiss noch manches Jahrzehnt vergehen wird, bis alles im British

Museum aufgespeicherte Material an Keilschrifttexten gedruckt sein wird. Unter solchen Umständen möchte man auf die Gefahr hin, unbescheiden genannt zu werden, fast eine Bitte, noch mehr zu geben, aussprechen. Wenn möglich, selbstverständlich. Eine so passende Gelegenheit dazu bietet sich nicht immer.

Auch die Wichtigkeit der zweiten Publication kann nicht überschätzt werden. Die ersten Textpublicationen aus dem Tell el-Amarna-Schatze des British Museum durch BUDGE hatten ein brennendes Verlangen nach den übrigen Texten hervorgerufen. Schön, dass diese jetzt, wo sie dem grossen Publicum in gewissenhaft und sorgfältig ausgeführten Copien vorliegen, deren Herstellung eine nicht gewöhnliche Fertigkeit im Lesen erforderte, z. T. zugleich in Lichtdruck so publicirt worden sind, dass sie der Gefahr subjectiver Lesung entrückt werden. Die Einleitung und Inhaltsangabe sind eine vortreffliche Hilfe für's Studium, um so mehr, da sich BEZOLD der Unterstützung Dr. BUDGE's zu erfreuen hatte, der gleich hervorragend als vielseitiger Gelehrter wie als praktischer Geschäftsmann, offenbar aus seinen ägyptologischen Materialien alles Wissenswerthe in allgemein verständlicher Form beigegeben hat und, da er selbst, obgleich Aegyptologe, doch ebenfalls als Assyriologe thätig war, gewiss auch in dieser seiner Eigenschaft rathend und fördernd eingreifen konnte. Im Einzelnen kann man natürlich anderer Meinung sein. Sehr schön, dass dem Werk ein Eigennamenverzeichnis beigegeben ist, welches auch die Berliner Tell el-Amarna-Texte berücksichtigt. Verführerisch war es, auf p. 146 zu *W(?)ašdata* persisches *Vahyazdata* (Behistun) zu stellen, wenn auch nur wegen der gleichen Endung *-data*. Ich vermute gewiss mit Recht, dass lediglich dies das tertium comparationis für BEZOLD war. Aber wie kommt ein Perser nach Palästina im 15. Jahrhundert vor Christi Geburt? Und trotzdem könnte in der Zusammenstellung ein Kern Richtigkeit liegen: Wie *Šuardata* neben *W(?)ašdata* nahe legt, sind die beiden Namen wohl sicher (mit BEZOLD) zu zerlegen in *Šuar+data* und *W(?)aš+data* und, wenn auch nicht beide persisch, so doch vielleicht (mit anderen Namen auf den Tell el-Amarna-Tafeln, deren indogermanisches Aussehen BEZOLD

aufgefallen ist) wenigstens indogermanisch, nämlich hittitisch, d. i. wie ich mit immer grösserer Sicherheit glaube behaupten zu können, altarmenisch: *-data* (für *dötö?*) könnte dann in der That bedeuten ‚gegeben‘. Ich würde dies viel sicherer sagen können, wenn mir nicht die Form des ersten Theils der zwei Namen zum Theile noch unerklärlich wäre. Vielleicht gelingt es einmal, einen Zusammenhang zwischen *Šuar-* und *Συς(ν)-* in *Συενησις* (= *Šuan-nazi* aus *Šuar* oder *Šuas-nazi?*) und *W(?)as* und *Oüz-* oder *A-* in kilikischen Eigennamen nachzuweisen.

Hat das oben erwähnte Werk seinen Hauptwerth als Text-edition, so enthält die *Diplomacy* die Summe dessen, was wir daraus für Grammatik und Lexicon gewinnen. vor Allem in p. xi—xlii der Einleitung, in der BEZOLD die grammatischen Eigenthümlichkeiten der Texte zusammenstellt. Wenn ich hieran Etwas aussetzen wollte, so wäre dies insbesondere, dass BEZOLD nicht immer genügend berücksichtigt hat, dass diese Briefe meist von Leuten geschrieben sind, deren assyrische Kenntnisse an unsere englischen oder französischen Schulkenntnisse nicht im Entferntesten heranreichen, und wir daher von vorn herein, wie das ja auch in zahlreichen Fällen (vgl. besonders ZIMMERN's Arbeiten) nachgewiesen ist und auch BEZOLD selbst vielfach annimmt, mit der Möglichkeit von Kanaanismen rechnen müssen. So dürften *šabat* (Brief 13, 8+17+19), *šakan* (13, 8), *sapar* (26, 18; 33, 15) etc. (s. *Diplomacy* xxix) durch die kanaanäische Perfectform *šp̄* (*šp̄p̄?*) und sicher *daglati*, *paṭṭati* etc. (s. *ib.* xxx) durch *ṭṭp̄* hervorgerufen sein. Auch zu dem Vocabular hätte ich Mancherlei zu bemerken: *Uḫū* in 82, 39 und 18, 16 = ‚jener?‘ Warum nicht ‚längstvergangen?‘ Die Bedeutung, die dies Wort in den Achämenidentexten hat, ist sonst noch nicht nachgewiesen. *Anšabtum* wirklich: *ḫw-ḫn?* *Zuru*, resp. *Zu'ru* (ev. *Zuhru*) ist wohl kanaanäisch, = *ḫz*, wie schon von Anderen bemerkt worden ist. *Kirūreṭu* = ‚Festgelage‘ = *ḫz* (Lehnwort?). Von **ḫarū* = *قَرَى*? *Kalu* = ‚ganz‘, nicht *kalū*. Prächtig wäre es, wenn die Identität von *komiru* mit *ḫz* = *כדמו* bewiesen werden könnte. Die kanaanäischen Glossen, welche die Briefe enthalten, sind grösstentheils richtig erklärt. Statt eines arab. *قَرَى* möchte ich aber zur Erklärung von *ati*, *uṭṭi-ru-un-u* (hinter

izziz-mi arkišu als Glosse) vielmehr den Stamm 𐤀𐤊 herbeiziehen. Also lies *ah-ru-un-u* für 𐤀𐤊𐤕𐤕𐤕? *Ba'zā* doch wohl schwerlich von 𐤁𐤕. [S. jetzt ZIMMERN in ZA VII, 351.] Ob *labitu* — ‚Backstein‘ nicht assyrisch-babylonisch sein soll? Abgesehen von dergleichen Einzelheiten, die an jedem Buche auszusetzen sind, kann man der ganzen Arbeit des Verfassers nur zustimmen. Es wäre sehr wünschenswerth, wenn die Berliner Texte bald eine ähnliche Bearbeitung erfahren.

Dem Verfasser zum Schluss ein herzlicher Dank für seinen reichen Segen. Möge ihm die stammswerthe Leistungsfähigkeit noch lange erhalten bleiben und möchte er Kraft genug besitzen, um ohne Schaden für seinen Körper seine Aufgabe zu vollenden.

MARBURG i. H.

P. JENSEN.

NEANDRE DE BYVANCE NORAYR. *De l'urgence d'une édition critique des textes arméniens*. Roma 1892. 8°. — 12 pg. (Reale accademia dei Lincei. Estratto dai Rendiconti. Seduta del 18. Dicembre 1892.)

So klein an Umfang diese Abhandlung ist, so wichtig ist sie durch ihren Inhalt und die Tragweite der in ihr entwickelten philologischen Grundsätze. Der Verfasser, der seit einem Vierteljahrhundert mit kritischen Ausgaben mehrerer armenischer Schriftsteller beschäftigt ist und bereits öfter Proben seiner Arbeiten in dieser Richtung mitgetheilt hat (vgl. diese *Zeitschrift* v, S. 188) zeigt uns die Mangelhaftigkeit der aus den armenischen Texten geflossenen Uebersetzungen und die Nothwendigkeit einer kritischen Verbesserung dieser Texte selbst, wobei er die Grundsätze, welche ihn bisher bei seinen Arbeiten geleitet haben, in Kurzem entwickelt. Er führt uns dann als Probe seiner kritischen Verbesserungen fünf Stellen aus armenischen Autoren vor, nämlich drei Stellen aus Moses Chorenatshi, eine Stelle aus Anania Širakuni und eine Stelle aus der alten armenischen Uebersetzung des Philo.

Die drei Stellen aus Moses Chorenatshi sind: 1. Geschichte I, 23 (vgl. die Besprechung dieser Stelle von G. CHALATHIANZ oben S. 25): *իսկ Աղգանգանն յարեւելից հարաւայ նորին կողմանն բնակեալ*, die er nach der Stelle in der Chronik des Eusebius (ed. AUCHER,

Venedig 1818, I, pag. 21): *ութեւտան ամ եկեայ* (*Անեքերիմ*) *և նենգ գործեալ նմա յիւրմէ սրբայն Արդամուզանեայ վախճանէր* in *իսկ Արդամուզանն* (= Adramel) emendirt. — 2. *Geschichte* II, 87: *բայց Տրդատայ հաստատեալ իւր զԵւթնպարպեանն Եկրատան Երկրորդ, և վերակացուս յինքենէ թողեալ, դառնայ ի Հայս*, wo er verbessert: *բայց Տրդատայ իւր հաստատեալ զԵւթնպարպեանն Եկրատան, Երկրորդ և վերակացուս յինքենէ թողեալ, դառնայ ի Հայս* (Երկրորդ = *Alter ego*). 3. *Geographie* (Venedig 1881, p. 40): *ասի թէ Արաաշէս Ռքոյ մասն ինչ ի Հասմուկեցոյն և ի Հրէից առեալ բնակեցոյց վրանաւք առ Կասպից, welche Stelle er mit Bezug auf Eusebius (p. 124): Ովքա զմասն ինչ ի Հասմուկեցոյ և ի Հրէից առ, և բնակեցոյց ի Վլքիմա առ Կասպից ծովուն* und Michael Asori (ed. Jerusalem 1871, p. 71): *Արաաշէս Ռքա թալատօրն Պարսից հազանդեայ զՀրէայն, և տարաւ զնոսա բնակեցոյց առ ինթէր ծովուն Կասպից Պլաւկանա քաղաք* folgendermassen emendirt: *ասի թէ Արաաշէս Ռքոյ մասն ինչ ի Հասմուկեցոյ և ի Հրէից առեալ բնակեցոյց առ Վլքիմաւք Կասպից*.

Die Stelle aus Anania Širakuni ist auf p. 19 der Petersburger Ausgabe von 1877 (*Անանիայի Շիրակունիյ մնայորդք բանից*): *Արիտիդէս Մերրի փիլիսոփայ Աթենայի բնիկը Կողբասեայ առաքելչն անկնդիր արար զինն և տանելբեակն լուսնի Հասմուկեցոյ*. Sie wird mit Bezug auf Eusebius (p. 158): *Կողբասան Առաքելչն անկնդիր, և Արիտիդէս մեր իրի փիլիսոփա Աթենայի, Աղբիանոսի պարտաանս վասն հրամանին պատառխանոյ ետուն* — also verbessert: *Արիտիդէս մեր իրի փիլիսոփայ Աթենայի, բնիկը Կողբասեայ Առաքելչն անկնդիր, արար զինն և տանելբեակն լուսնի Հասմուկեցոյ*.

Die Stelle aus Philo (= *Փիլոնի Երրորդիցոյ բանք ԷԷԻ ի լոյս բնծայեալք*: *Philonis Iudaei sermones tres hactenus inediti I et II de providentia et in de animalibus ex Armenia versione in Latinum fideliter translati per J. B. AUCHER, Venetiis 1822, 4^o*) findet sich p. 11: *քանզի և Հրէից օրէնագիրն Մոիսէս զմար, զնաւար, զանդանդոսայ յառաջ քան զաշխարհս դոյ: . . . Պիթագորան Մնէս արքայորդին զԹիւս և զշափարերութիւն և զյարմարութիւն*, wo AUCHER übersetzt: *Pythagoras (et) Mnes regis filius. NORAYR verbessert: Պիթագորաս Մնէս արքայ սրգին, Pythagoras Mnesarchi filius* (*Սեռչէթշէ Յ Մոյշէթշէ*).

FRIEDRICH MÜLLER.

Kleine Mittheilungen.

Ein Ladenschildpaar in Nanking. — Nahe dem Südthore Nankings in der zweiten Seitenstrasse links findet sich ein Schildpaar, wie die meisten derselben in die Strasse herabhängend, das in sprachlicher Beziehung Aufmerksamkeit beansprucht. Professor G. SCHLEGEL hat seinerzeit im *T'oung pao* einige Beispiele gebracht, um zu zeigen, wie leicht man bei solchen Aufschriften in Uebersetzungsfehler gerathen kann, wenn man, wie er sich ausdrückt, das Chinesische nicht spricht, beziehungsweise nicht gesprochen hat. Bei dem in Rede stehenden Schildpaar sieht man recht deutlich, worauf es eigentlich ankommt. Die beiden Tafeln bilden ein *chāo p'ái* 招牌 oder, wie man auch sagt, ein *mài t'ong si* 賣東西 ein Schild, das über die im Laden feilgebotenen Waaren Aufschluss gibt. Als ich mit meinem Nankinger Sein-seng durch diese Strasse ging und das Schild las, fragte er mich, ob ich dasselbe verstünde und antwortete auf meine Auseinandersetzung *p'ü ts'ü* = „richtig“. Er selbst gestand mir nachher, dass er sich deshalb über meine Auffassung informiren wollte, weil man bei diesem Schild leicht in eine Falle gerathen könne. In gleicher Weise richtete mein Hausherr, ein Ho-schang, dieselbe Frage an mich, als er meine Aufzeichnung sah und äusserte sich ebenfalls zustimmend zu meiner Erklärung. Die Aufschriften sind:

棉
夏
布
疋

東
西
洋
貨

Ich setze nun Jemanden voraus, der nach der Bedeutung der einzelnen Charaktere an sich eine Uebersetzung geben will. Man hat da:

*tōng*¹ = ,Ost, Sonnenaufgang, Ehrenplatz',
sī = ,West, westlich, ausländisch',
iáng = ,Ocean, ausländisch, ungeheuer, weit',
hōo = ,Güter, Waaren, Vorrath',
meīn = ,Baumwollpflanze',
hià = ,Sommer, ein Zuname',
pū = ,Tuch, Stoff von irgendwelcher Art, ausbreiten, veröffentlichen'

p'ī = ,ein Stück (= Rolle) Tuch'.

Indem man *tōng sī* ,Ost, West' auffasst = ,Alles, was zwischen Ost und West liegt', könnte man auf Grund der Bedeutungen übersetzen wollen:

,Alle Arten ausländischer Waaren, baumwollene Sommerstoffe.'

Jemand, der nach einem der vielen Sprachbücher von der chinesischen Umgangssprache Kenntniss genommen, dürfte in anderer Weise übersetzen wollen. Er wird sich nämlich erinnern, dass

tōng-sī = ,Gegenstand, ein nichtswürdiger Kerl'

bedeutet und mit Rücksicht auf die parallele Stellung von *meīn-hià* zu *tōng-sī* voraussetzen, in *meīn-hià* stehe *meīn* zu *hià* in derselben Relation, wie *tōng* zu *sī* in *tōng-sī*. Er wird sich nun vielleicht erinnern: *meīn-ī-shāng* 綿衣裳 bedeute ,wattirte Kleider, die im Winter getragen werden', und demnach annehmen — was im Chinesischen thatsächlich nicht selten der Fall ist — es liege hier einfach eine Verwechslung der an sich absolut gleichlautenden Charaktere vor und es stehe 棉 einfach für 綿 und wird demnach übersetzen wollen:

,Gegenstände und ausländische Waaren, Winter- und Sommerstoffe.'

¹ Die Transcription bezieht sich auf die Nankinger Aussprache. Der Laut *ei* klingt nicht wie deutsches *ei*, sondern das *i* ist dem *e* angeschliffen, und es ähnelt der Klang dieses *ei* dem deutschen *eh*!

Doeh jede dieser beiden Uebersetzungen ist unrichtig, wie man durch thatsäehliches Sprechen erkennt, beziehungsweise nach dem Rhythmus empfindet.

Die erste Schwierigkeit liegt in *hiä*.

Nun ist aber *hiä-pù* = ‚grasscloth‘, wofür auch *mä-pù* gebraucht, beziehungsweise 麻布 lit. ‚Hanftuch‘ oder 蔴布 ‚Sesamtueh‘ geschrieben wird; *pù-p'ì* bezeichnet ‚Baumwollwaaren, Zeuge‘. Ferner wird durch *sī-iáng* ‚ausländisch‘, insbesondere ‚europäisch‘, durch *tōng-iáng* = ‚japanisch‘ bezeichnet, z. B. in *tōng-iáng ch'ē* = ‚Jinriksha‘. Hier dürfte nun *tōng-iáng* und *sī-iáng* im weiteren und mehr ursprünglichen Sinne von *tōng* und *sī* gemeint sein, nämlich ‚ausländische Güter, die von der japanischen und von der europäischen Seite kommen‘.

Man dürfte nun leicht auch den Grund finden, warum für ‚Baumwollentuch‘ nicht der sonst gebräuchliche Ausdruck 花布 *hōā-pù* zu Grunde liegt, sondern *meín-pù*, wenn man für *hiä-pù* das identische *mä-pù* setzt.

Im Sinne unsrer europäischen Denk- und Auffassungsweise hat man demnach diese Aufschrift sich so zurechtzulegen:

tōng iáng hōò, sī iáng hōò
meín pù p'ì, hiä pù p'ì

oder auch nach Art der üblichen Schreibweise, wie: ‚auf der Ost- und West-Seite‘:

tōng- & sī- iánghōò
meín- & { hiä } ·pùp'ì
 mä

und die richtige Uebersetzung muss demnach lauten:

‚Ausländische Baumwollen- und Leinen-Zeuge.‘

Man sieht hieraus, dass der Chinese für diese deutsche Aufschrift nicht etwa sagt: *iáng meín má pù p'ì* 洋棉麻布疋.

Nanking, Jänner 1893.

Dr. F. KÜHNERT.

Eine indische Fabel bei den Suahelis. — In der Märzszitzung der Berliner Gesellschaft für Erdkunde sprach, wie ich dem Zeitungsbericht entnehme, Herr Dr. C. G. BÜTTNER über die epischen und lyrischen Dichtungen der Suaheli von Ostafrika. Dabei trug er aus einer von ihm entzifferten Suaheli-Handschrift auch folgende Fabel vor:

„Auf einem am Meeresstrande wachsenden Feigenbaume hatte ein Affe sein Heim aufgeschlagen. In den salzigen Wogen tummelte sich oft ein Hai, dem der Affe zuweilen die wohlschmeckenden Feigen zuwarf. Das Verhältnis des Landbewohners zu dem Wasserbewohner wurde dadurch mit der Zeit recht herzlich. Eines Tages kam der Hai wieder und lud den Affen zu einer Festlichkeit ein, die er dem Freunde zu Ehren in seiner Meeresheimat veranstalten wolle. Der Affe bestieg denn auch den Rücken des Fisches und segelte vergnügt mit ihm von dannen. Sobald aber das Land ausser Sicht war, erklärte der Hai, dass er vorhin nicht die Wahrheit gesagt habe. Nicht zu einem Feste habe er den Affen geholt, sondern um ihn zu schlachten, da der König der Haie schwer erkrankt sei und nur durch den Genuss eines Affenherzens gerettet werden könne. Der Affe sah das Kritische der Situation wohl ein, entfliehen konnte er nicht, doch er wusste Rat. Mit bedauerndem Tone erklärte er, dass er nach der Gewohnheit der Affen sein Herz an dem Feigenbaume aufgehängt habe, dem König also leider nicht helfen könne. Nach einigem Hin- und Herreden brachte ihn der Hai ans Land zurück, damit er das vergessene Herz hole. Der Affe kletterte schleunigst auf den Baum und erzählte dem Hai, als dieser nach längerem Warten zum Aufbruch trieb, eine neue Fabel, welche dann die Nutzanwendung bringt.“

Eben diese Fabel findet sich nun mit unwesentlichen Abweichungen auch schon im indischen Pañcatantra. Vgl. BENFEY, *Pan-tschatantra* II, S. 285 ff.

Am nächsten scheint der Gedanke zu liegen, dass wir in der Suaheli-Erzählung nur eine Abzweigung der arabischen Uebersetzung des indischen Fabelwerkes zu erblicken hätten. Bei näherem Zusehen erscheint aber der Sachverhalt in anderem Lichte. Der hinter-

Doch jede dieser beiden Uebersetzungen ist unrichtig, wie man durch thatsächliches Sprechen erkennt, beziehungsweise nach dem Rhythmus empfindet.

Die erste Schwierigkeit liegt in *hiä*.

Nun ist aber *hiä-pù* = ‚grasscloth‘, wofür auch *mä-pù* gebraucht, beziehungsweise 麻布 lit. ‚Hanftuch‘ oder 蔴布 ‚Sesamtuch‘ geschrieben wird; *pù-p'ì* bezeichnet ‚Baumwollwaaren, Zeuge‘. Ferner wird durch *sī-iäng* ‚ausländisch‘, insbesondere ‚europäisch‘, durch *tōng-iäng* = ‚japanisch‘ bezeichnet, z. B. in *tōng-iäng ch'ē* = ‚Jinriksha‘. Hier dürfte nun *tōng-iäng* und *sī-iäng* im weiteren und mehr ursprünglichen Sinne von *tōng* und *sī* gemeint sein, nämlich ‚ausländische Güter, die von der japanischen und von der europäischen Seite kommen‘.

Man dürfte nun leicht auch den Grund finden, warum für ‚Baumwollentuch‘ nicht der sonst gebräuchliche Ausdruck 花布 *hōä-pù* zu Grunde liegt, sondern *meîn-pù*, wenn man für *hiä-pù* das identische *mä-pù* setzt.

Im Sinne unsrer europäischen Denk- und Auffassungsweise hat man demnach diese Aufschrift sich so zurechtzulegen:

tōng iäng hōò, sī iäng hōò

meîn pù p'ì, hiä pù p'ì

oder auch nach Art der üblichen Schreibweise, wie: ‚auf der Ost- und West-Seite‘:

tōng- & sī- iänghōò

*meîn- & { hiä }
 { mä } -pùp'ì*

und die richtige Uebersetzung muss demnach lauten:

‚Ausländische Baumwollen- und Leinen-Zeuge.‘

Man sieht hieraus, dass der Chinese für diese deutsche Aufschrift nicht etwa sagt: *iäng meîn má pù p'ì* 洋棉麻布疋.

Nanking, Jänner 1893.

Dr. F. KÜHNERT.

Eine indische Fabel bei den Suahelis. — In der Märzszung der Berliner Gesellschaft für Erdkunde sprach, wie ich dem Zeitungsbericht entnehme, Herr Dr. C. G. BÜTTNER über die epischen und lyrischen Dichtungen der Suaheli von Ostafrika. Dabei trug er aus einer von ihm entzifferten Suaheli-Handschrift auch folgende Fabel vor:

„Auf einem am Meeresstrande wachsenden Feigenbaume hatte ein Affe sein Heim aufgeschlagen. In den salzigen Wogen tummelte sich oft ein Hai, dem der Affe zuweilen die wohlschmeckenden Feigen zuwarf. Das Verhältnis des Landbewohners zu dem Wasserbewohner wurde dadurch mit der Zeit recht herzlich. Eines Tages kam der Hai wieder und lud den Affen zu einer Festlichkeit ein, die er dem Freunde zu Ehren in seiner Meeresheimat veranstalten wolle. Der Affe bestieg denn auch den Rücken des Fisches und segelte vergnügt mit ihm von dannen. Sobald aber das Land ausser Sicht war, erklärte der Hai, dass er vorhin nicht die Wahrheit gesagt habe. Nicht zu einem Feste habe er den Affen geholt, sondern um ihn zu schlachten, da der König der Haie schwer erkrankt sei und nur durch den Genuss eines Affenherzens gerettet werden könne. Der Affe sah das Kritische der Situation wohl ein, entfliehen konnte er nicht, doch er wusste Rat. Mit bedauerndem Tone erklärte er, dass er nach der Gewohnheit der Affen sein Herz an dem Feigenbaume aufgehängt habe, dem König also leider nicht helfen könne. Nach einigem Hin- und Herreden brachte ihn der Hai ans Land zurück, damit er das vergessene Herz hole. Der Affe kletterte schleunigst auf den Baum und erzählte dem Hai, als dieser nach längerem Warten zum Aufbruch trieb, eine neue Fabel, welche dann die Nutzanwendung bringt.“

Eben diese Fabel findet sich nun mit unwesentlichen Abweichungen auch schon im indischen Pañcatantra. Vgl. BENFEY, *Pan-tschatantra* II, S. 285 ff.

Am nächsten scheint der Gedanke zu liegen, dass wir in der Suaheli-Erzählung nur eine Abzweigung der arabischen Uebersetzung des indischen Fabelwerkes zu erblicken hätten. Bei näherem Zusehen erscheint aber der Sachverhalt in anderem Lichte. Der hinter-

listige Freund (im Pañcatantra ein Krokodil) ist in der arabischen Version nicht ein Haifisch, wie in der Suaheli-Erzählung, sondern eine Schildkröte (s. BENFEY, Bd. I, S. 420); und auch in keiner der anderen von BENFEY behandelten Versionen handelt es sich um ein derartiges gefährliches Wasserungeheuer wie Krokodil oder Haifisch; und doch scheint ein solches am besten am Platze zu sein.

Wir werden also zu der Frage getrieben, ob Ostafrika diese Fabel nicht direct von Indien erhalten hat. Sobald Herr Dr. BÜTTNER sein angekündigtes Buch über die Suaheli-Literatur veröffentlicht haben wird, werden wir uns darüber vielleicht Aufklärung verschaffen können. Und dann wird es an der Zeit sein, zu fragen, ob — im bejahenden Falle — diese Entlehnung einem neueren Datum angehört oder schon aus früher Zeit herrührt. Hier muss ich mich damit begnügen, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Ich habe in letzter Zeit wiederholt auf die Wahrscheinlichkeit eines frühen Verkehrs zwischen Indien und Ostafrika hingewiesen. Die hier besprochene Fabel deutet vielleicht einen neuen Kreis von Entlehnungen an, der bei der Erörterung des Problems eingehendere Prüfung beanspruchen wird.

Berlin.

R. OTTO FRANKE.

Das persönliche Pronomen der Bantusprachen.

Von

A. W. Schleicher.

Die Bantuvölker sind, geringe Ausnahmen abgerechnet,¹ die alleinigen Bewohner des südlichen Afrikas, vom Aequator bis zur Capcolonie. Die genaue Nordgrenze des Bantu-Sprachgebietes ist uns zwar heute noch nicht in ihrer ganzen Ausdehnung bekannt, doch dürfen wir annehmen, dass die Bantu fast zwei Drittel der Bevölkerung des dunklen Erdtheils ausmachen und über zwei Drittel seines bewohnbaren Areals innehaben.

An der Erforschung der Bantusprachen haben sich hauptsächlich Deutsche und Engländer betheiligt.² Selbst der Versuch einer ‚vergleichenden Grammatik der Bantusprachen‘ ist zweimal gemacht worden. In den Jahren 1862 und 1869 gab Dr. BLEEK, welcher als Bibliothekar der Sir GEORGE GREY Library in der Capstadt sich dem Studium afrikanischer Sprachen als alleiniger Beschäftigung widmen durfte, die zwei ersten Theile seiner *Comparative Grammar of South African Languages* heraus, welche die Lautlehre und die Nominalpräfixe behandelten. Mit dem Verbum war er leider bei seinem Tode noch nicht fertig geworden. Die *Comparative Grammar of the South African Bantu Languages* des Jesuitenpaters TORRENT³ behandelt da-

¹ Hierhin gehören die Hottentoten, die Buschmänner und die Zwergvölker des äquatorialen Afrika, zusammen vielleicht eine Viertelmillion Menschen.

² CUST, *Modern Languages of Africa*. London 1883, giebt ein fast vollständiges Verzeichniss der einschlägigen Literatur und verzeichnet über 150 Sprachen und Dialecte der Bantu.

³ LONDON. KEGAN PAUL TRENCH TRÜBNER & Co LIMITED. London 1891.

gegen den ganzen Umfang der Bantu-Grammatik, enthält daher auch ein kurzes Kapitel über das Pronomen, gleicht aber leider darin BLEEK's Arbeit, dass der ganze Scharfsinn des Verfassers und der grösste Theil des Buches sich auf die hervorstechendste Eigenthümlichkeit der Bantusprachen, die Nominalpräfixe concentrirt.

Die Pronomina, von denen BLEEK kein Wort sagt, erfahren auch bei TORREND eine recht stiefmütterliche Behandlung. Da aber gerade die Pronomina vieler Bantusprachen uns zuverlässig bekannt sind,¹ mag es wohl an der Zeit sein, die wichtigsten Pronominalformen miteinander zu vergleichen und den Versuch zu machen, von jedem Pronomen die der Ursprache am nächsten stehende Form zu bestimmen, aus welcher alle übrigen Formen durch lautlichen Verfall entstanden sein können.

Fast alle Bantusprachen zeigen für die persönlichen Pronomina mindestens zweierlei Formen, eine kurze einsilbige, mit dem Verbum mehr oder weniger fest verbundene, und eine ganz selbständig auftretende zwei- oder gar dreisilbige Form. Erstere, welche als Subject dem Verbum präfigirt, als Object ihm infigirt wird, ist öfter in zwei Formen zerfallen, je nachdem in einer Sprache die Lautregeln über den Anlaut nur das präfigirte Subject veränderten, ohne das infigirte Object zu beeinflussen, oder umgekehrt das Infix in seinem lautlichen Bestand durch vorhergehende Laute afficirt wurde, während das zu Anfang stehende Präfix unverändert blieb. Obschon bisher nur eine Bantusprache vorliegt, in welcher sämmtliche Pronominalaffixe, Subject und Object, absolut gleich sind,² so wollen wir mit TORREND nur eine kurze affigirte und eine längere emphatische Form unterscheiden, um so mehr, da in solchen Sprachen, wo Subjects- und Objects-Form differiren, man die gemeinsame Grundform fast

¹ Eine recht reichhaltige Zusammenstellung der persönlichen Pronomina bietet LAR's *Polyglotta Africana Orientalis*, 1885, doch ist dieselbe nicht ohne Kritik zu benutzen. In noch höherem Grade gilt das von TORREND, *loc. cit.* 159 ff., welcher auch westafrikanische Sprachen behandelt.

² Das Pokomo. Siehe *Zeitschrift für afrikanische Sprachen*, 1888, p. 171.

immer auf den ersten Blick erkennen kann.¹ Für die erste Person Sing. im Präfix und Infix haben fast alle Bantusprachen *ni*. Häufig zeigt sich für *n* ein *nd* oder *ng*, selten ein *m*. Selbständige Formen hingegen sind:

Itumba: *āni*

Nyaturu: *ānē*

Hereró: *āmu*

Garaganza: *ānē*²

Ausserdem liegen dreisilbige Formen vor, z. B.:

Yao: *ūnēji*³ und *ūnēnē*

Lima: *anīye*

Kaguru: *anye*

Sie entstehen durch Wiederholung der Affixform *ni* in *unene* und durch Suffixirung der Silbe *ji*, welche auch beim Nomen des Bantu als Affix häufig ist. Da nun das Bantu die vorletzte Silbe stets betont,⁴ und betonte Vocale (wenn sie nicht in geschlossener Silbe stehen) gedehnt, solche, die den Ton verlieren, aber gekürzt werden, so liegt die Möglichkeit, das anlautende *u* in *unēji* zu verlieren, nahe. Der Yaoform *unēji* in STEERE's und HETHERWICK's Grammatiken steht daher auch bei LAST⁵ *nējū* ohne den Anlaut *u* gegenüber. Ebenso fiel auch in der Yao-Nebenform *ūnēnē* der Anlaut fort und so entstanden Formen wie das Suahili *mimi*, Sukuma *nene* und viele andere mehr.

¹ Die Possessivformen, welche eine besondere Behandlung beanspruchen, werden hier nur berücksichtigt werden, wenn sie über die anderen Formen Aufschluss geben können.

² Obige Formen gehören Sprachen an, welche räumlich und grammatisch möglichst weit getrennt sind; vergl. LAST, *op. cit.* und das darin enthaltene Sprachen-kärtchen

³ *j* ist wie im Englischen *joy* zu sprechen. Manche Bantuvölker sprechen *dy*. Im Suahili der gemeinen Leute hört man sogar nur *y*.

⁴ Obige Accentregel wird schon bei BLEEK, *op. cit.* p. 80 aufgestellt. Ueber die Ausnahmen vergleiche auch TORREND, *op. cit.* p. 61. Man sagt daher: Boondei: *kīmā* 'stehen', Suahili: *kīmāma* 'stehen'; *pāngū* 'Graben', aber *pūngūni* 'im Graben' u. s. w.

⁵ *Op. cit.*, p. 87.

Als die ältesten Formen für die Pronomina der ersten Person Sing. wagen wir deshalb wie folgt aufzustellen:

ani, ni, aniji und anini.

Für die zweite Person Sing. haben wir als Objectsinfix allgemein *ku* oder *ko* (selten *go* oder *ngo*): für die Subjectsform, welche als Verbalpräfix auftritt, allgemein nur *ū* oder *wē*. Es hat, wie schon oben bemerkt, das Pokomo das anlautende *k* auch im Präfix erhalten. Jedoch selbst, wenn das nicht der Fall wäre, so würden uns zahlreiche Sprachen, in denen das unabhängige Subjectspronomen den durch ein Präfix geschützten Guttural hat erhalten können, beweisen, dass vor dem *u* ein *k* gestanden hat. Hierher gehören Formen wie das Yao *ugweji*, Kondoa *agwee*, in denen der Guttural zu *g* geschwächt fortbesteht. Der Wechsel von *u* (*o*) zu *wē* (*wī*) ist eine sehr häufige Erscheinung, die uns, wie wir sehen werden, allein beim Pronomen noch dreimal begegnet.¹

Im Uebrigen erlaubt uns das, was wir über die unabhängigen Formen der ersten Person Sing. sagten, uns hier kürzer zu fassen. Ausser den eben erwähnten Formen *ugweji*, *agwee* (aus *agweye*) zeigen sich die reduplicirten Formen *gwegwe* und *wewe*. Wir stellen daher als Grundformen der zweiten Person auf:

aku, ku, akuji und akuku.

Die Behandlung der dritten Person des Bantupronomens soll hier sich auf solche Pronomina beschränken, welche lebende Wesen vorstellen. Eine Trennung dieser Pronomina von den übrigen 16 Präfixen dritter Person scheint schon allein durch praktische Rücksichten geboten und erscheint zulässig, weil auch die bisher behandelten Pronominalformen sich nur auf lebende Wesen beziehen. Ich beschränke

¹ Für das Yao speciell ergibt sich die Regel für diesen Wechsel aus den Bemerkungen in HETHERWICK'S *Yao Grammar*, p. 47. Das Yao-Verbum, welches im Präsens auf *o*, im Perfect auf *e* auslautet, führt durch rückwirkende Vocalharmonie den Wechsel *a* zu *e* auch in der vorletzten Silbe herbei, z. B. Präsens *-imbala*, Perfect *-imbele*; doch widerstehen *u* und *o* diesem gewaltsamen Wechsel und werden zu *wi* und *we*; Präsens *kagula*, Perfect *kagwile* (nicht *kagele*), *kokola*, *kokwile* nicht *kokele*. Das Yao *ugweji* ging daher aus *ugwi* hervor.

mich daher auf Formen, welche unserem er und sie entsprechen, und lasse Alles fort, was bei uns durch es wiedergegeben wird ¹

Als Subjectspräfix ist allgemein *y-*, seltener *w-* in Anwendung. Zum Beispiel:

Ganda:	<i>ya</i>	Tonga:	<i>ue</i>
Suahili:	<i>yu</i>	Nyamwezi:	<i>ue</i> ²
Senna:	<i>ye</i>		

Diese Präfixe werden in vielen Sprachen durch *a* ganz oder theilweise verdrängt. So kennt das Suahili von Sansibar nur *a*, das der Küste des gegenüber liegenden Festlandes *a* und *yu*. Selbständige Formen sind bei LAST *ayu* und *uyu*,³ bei TORREND⁴ das Tonga *uwe*, das Senna *iye*, Karanga *iye* und das *eye* der Hereró. Nach LAST⁵ braucht das Nyaturu sogar *uyu* und *uwe* nebeneinander.

Ausser obigen Formen sind die auf Reduplication beruhenden auch in der dritten Person sehr häufig: Suahili *yeye*, Kaguru *yuyu*, Khutu *ayuyu* und viele andere mehr.

Das Vorkommen von *uyu* und *uwe* in einer und derselben Sprache führt uns zu der Annahme, dass in den anderen Sprachen ebenfalls beide Formen existirten und dass eine der beiden durch die andere verdrängt wurde. Ob aber in der Ursprache ein *iyu*, *uyu*, *ayu* oder *iya* neben dem *uwe* bestand, können wir nicht wissen, weil einerseits die im Bantu sehr mächtige Neigung zur Vocalharmonie fast regelmässig das Bild ursprünglicher Vocale verwischt hat, und

¹ Ueber die Bedeutung dieser Präfixe ist viel geschrieben worden. Jeder sah in ihnen Nomina besonderer Bedeutung und versuchte durch mühseliges Vergleichen ihre Bedeutung festzustellen. Erst VON DER GABELENIZ (*Die Sprachwissenschaft*, p. 400) sieht die Bantupräfixe für reine Formelemente an. Da schon die Bantu-Ursprache diese Präfixe besass, so kann alles Vergleichen und Philosophiren darüber nichts nützen, so lange es nicht gelingt, diese Ursprache mit anderen Nicht-Bantusprachen zu vergleichen, welche diese Sprachelemente vom Wort getrennt enthalten.

² Nach TORREND p 161: STEERE in seinen *Nyamwezi Collections* schreibt *we*. Das *w* der Bantu ist dem *w* der Engländer gleich.

³ *Op. cit.* Diese Formen zeigen Ndunda, Nkwitiya, Ziraha, Gogo, Gangi, Itumba und Khutu

⁴ *Op. cit.*, p 161.

⁵ *Op. cit.*, p 157.

andererseits der Wechsel zwischen *v* und *y* auch den der angrenzenden Vocale von *u* und *i* mit sich zu bringen geeignet ist. Denen, die in *uwe* und *iye* eine nach unseren Begriffen männliche und weibliche Form erblicken möchten, steht die allgemeine Annahme entgegen, dass der Bantu keinerlei vom natürlichen Geschlecht abhängiges Genus kennt.¹ Wir müssen uns begnügen, den thatsächlichen Befund, wie folgt, zusammenzustellen:

3. Pers. Sing.	{	<i>uwe</i>	<i>v-</i>	—	—
		<i>iye</i>	<i>y-</i>	<i>ayuyu</i>	<i>yeye</i>

Weit schwieriger als für den Singular ist es für den Plural, die Pronominalformen der Ursprache der Bantu zu bestimmen. Bei dem starken Verfall, der diese Formen charakterisirt, bleibt nur zu hoffen, dass eine von den zahlreichen uns noch unbekannten Bantusprachen uns eine sicherere Handhabe bieten wird, um zu festen Resultaten zu gelangen.

Die kürzeste Form der ersten Person Plur. lautet fast überall *tu* (*tw*). Als emphatische, unabhängige Formen zeigen sich:

Kondoa: *aturee*

Itumba: *aswee*

Kaguru: *ase*

Häufiger jedoch sind Formen, welche auf ein *i* vor dem *tu* schliessen lassen:

Angola: *ētu* (aus *a-itu*)

Hereró: *ēte* (aus *a-itwe*)

Nyaturu: *iswe*

Šambala: *išwe*

Sukuma: *iswe*

Die Possessiva, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, und die aus dem Affixpronomen mit vorangestelltem *a* gebildet

¹ Eine Text-Sammlung liegt leider für das Senna nicht vor, wenn auch die Portugiesen dort seit Jahrhunderten missionirt haben. Uebersetzungen und von Europäern verfasste Katechismen können natürlich nicht über die genauere Bedeutung solcher Pronomina entscheiden. Vom Nyaturu wissen wir fast nichts.

werden,¹ lauten ausnahmslos *-etu* und setzen ein *i* voraus. Wir dürfen daher annehmen, dass *itu* einmal das Pronomen der Bantu-Ursprache war. Fraglich bleibt aber, ob wir in *itu* das vollständige Pronomen vor uns haben, und falls wir dieses verneinen, wie der fortgefallene Theil lautete.

Gerade so wie das *ā* von *ānī* nur durch Zutritt eines Suffixes und die dadurch bedingte Tonverschiebung fortfallen konnte, gerade so kann die Verwandlung von *ītu* zu *tū*, *twē*, *twētwe*, *twēē* u. s. w. nur durch Hinzutritt einer Silbe entstanden sein, welche den Acent verschoben und *i* gekürzt hat.

Dass *twēē* aus *twēye* (*twēji*), wie *wee* ‚du‘ aus *weye*, *weji* und *gweji* entstand, ist möglich genug, jedoch nicht zu beweisen; auffallend ist aber im Ganda die Form *fwēna*² aus *iswēnā* und das Mozambik³ *hena* aus *ihwēnā*. Diese Bildung mit *na*, welche nur diese zwei räumlich und grammatisch weit getrennten Sprachen zeigen, machen es möglich, dass die längste Urform des Pronomens der ersten Person Pluralis ein dreisilbiges *i-tu-na* gewesen sein kann. Sicherer kann erst die Zukunft ergeben.

Das Pronomen der zweiten Pers. Plur. zeigt einen noch stärkeren Verfall als das der ersten. Oft ist in der Affixform nur noch ein *m* (oder *w*) stehen geblieben.

Sorgfältigere Forscher, wie z. B. STEERE⁴ haben es für nöthig erachtet, dem Verbalpräfix *m* wenigstens ein ' vorzusetzen, um anzudeuten, dass sie etwas wie einen Vocal zu hören glaubten. Auch folgt diesem *m* in manchen Sprachen ein *u* oder *w*.

Etwas weiter in der Analyse bringt uns das allgemein gebräuchliche Possessivum *-enu*, aus welchem wir, wie oben, ein persönliches

¹ Vgl. TORREND, p. 161. Nur Ausdrücke wie ‚Vater‘, ‚Mutter‘ u. s. w. werden noch heute direct mit dem Pronomen durch den Bindvocal *a* verbunden: *manaye* ‚seine Mutter‘, *abako* ‚dein Vater‘ u. s. w.

² WILSON, *Grammar of the Luganda Language*, London 1882, p. 21. Die Lautvertretung des Ganda *f* = *s* ist, weil das *f* aus dem Ganda fast verschwunden ist, schwer zu beweisen. Nur das Wort *fumo* ‚Speer‘ ist als *sumo* und *tumo* nachweisbar. Vergl. TORREND, p. 89, wo diese Wurzel in 13 Sprachen nachgewiesen wird.

³ TORREND, *loc. cit.* p. 159.

⁴ *Handbook of the Swahili Language*, p. 104.

Pronomen *inu* ableiten. Dieses *i* wird bestätigt durch einige unabhängige Formen, z. B. Šambala *inwi*, Khutu *emwee*. Die grosse Mehrzahl der vorliegenden Formen¹ bietet nichts als den Wechsel von *n* und *ñ* oder *ng*, den Wechsel von *w* und *y* oder Reduplicationen, die uns in keiner Weise fördern können. Ueber die Natur eines etwa vor *inu* weggefallenen Consonanten fehlt bis jetzt jede Andeutung.

Nicht besser geht es uns mit der dritten Person Pluralis; neben einigen Formen mit *b*, wie Tonga *abo*, Kafir *bona*, haben wir allgemein den Wechsel von *w* und *y* wie in der dritten Pers. Sing. Nur ist hier umgekehrt wie im Singular das *w* vorherrschend und *y* selten z. B.: Kongo *yau* und Mozambik *yayo*.

Es sei uns nun gestattet ohne weiteren Commentar diese Pronomina neben die Pronominalformen der an das Bantugebiet grenzenden niederkuschitischen Völker zu stellen. Dieselben sind für das 'Afar und Saho den bekannten Arbeiten REINISCH's, für das Galla TUTSCHEK's *Grammar of the Galla Language*, für das Beja ALMKVIST's *Bischari-Sprache* entnommen.

Erste Person Singularis.

Bantu:	<i>ni</i>	<i>ani</i>	<i>aniji</i>
Somali:	<i>i</i>	<i>ani</i>	<i>aniga</i> ²
Galla:	<i>na</i>	<i>ani</i>	
Saho-'Afar:	<i>yi</i>	<i>anu</i>	
Beja:	<i>he</i>	<i>anî, áne</i>	

Zweite Person.

Bantu:	<i>ku</i>	<i>aku</i>	<i>akuji</i>
Somali:	<i>ku</i>	<i>adi</i>	<i>adigi</i>
Galla:	<i>zi</i>	<i>ati</i>	
Saho-'Afar:	<i>ku</i>	<i>atu</i> ³	
Beja:	<i>ho-k</i>	<i>baruk</i>	

¹ Mir liegen über fünfzig vor.

² Auch *anigi* und *anigo* kommen vor. Vgl. meine *Somali-Sprache*, Berlin 1892.

³ Eine emphatische Form *küé* 'o du!' zeigt REINISCH's *Wörterbuch der Saho-Sprache*, p. 229.

Dritte Person.

Bantu:	$\begin{cases} w- & uwe \\ y- & iye \end{cases}$	
Somali:	$y-$	$yu \quad \begin{cases} u \text{ und } wa \\ i \text{ und } iya \end{cases}$
Saho-'Afar:	$y-$	
Beja:	$y-$	
Galla:	fehlt	yu^1

Erste Person Pluralis.

Bantu:	$tu \text{ (itu)}$	$itu-na$
Somali:	$annaga$	na
Galla:	unu	nu
Saho-'Afar:	$namu$	na
Beja:	$henen$	$ho-n$

Zweite Person.

Bantu:	$-inu$	
Somali:	$adin, \text{ } \ddot{e}din, \text{ } adinko$	
Galla:	$izin$	
Saho-'Afar:	$\begin{cases} atin \\ issin \end{cases}$	sin
Beja:	$barakna$	$ho-kna$

Dritte Person.

Bantu:	$wa-$	selten ya
Somali:	$ya-$	
Saho-'Afar:	$ya-$	
Beja:	$ye-$	

Die den hamitischen Formen entsprechenden semitischen Pronomina hinzuzufügen, erscheint überflüssig.

¹ Das Galla kennt keine Präfixflexion des Verbums mehr: über die Partikel dritter Person yu vergl. PRIORIS, *Zur Galla-Grammatik* 1893, p. 192 und 193.

Zum Jānakīharana des Kumāradāsa.

Von

Ernst Leumann.

Fast gleichzeitig mit dem vorher besprochenen Werk ist ein zweites Kunstpos der Sanskritliteratur sozusagen von den Todten auferstanden. Wir verdanken dieses dem literarischen Eifer einiger Ceylonesen, die eine in ihrer Muttersprache geschriebene Paraphrase des Gedichtes, welche das Sanskrit-Original Wort für Wort mitenthält, richtig gewürdigt und veröffentlicht haben. Der eigentliche Herausgeber, welcher neben dem ‚revidirten‘ Abdruck jener Paraphrase auch noch die einzelnen Worte des Originals zu Strophen zusammenstellt und so ansser dem paraphrasirten Padapāṭha von sich aus einen Samhitāpāṭha liefert, ist der Principal des Vidyā-lankāra College in Peliyagoḍa (Kelaniya), Namens Dharmārāma Sthavira. Er unternahm die Arbeit auf den Rath seines Lehrers und Vorgängers Dharmāloka Mahāsthavira und übertrug seinerseits die Abfassung der englischen Vorrede seinem Schüler Jayatilaka, Head Master of the Buddhist High School in Kandy. So waren Vertreter von drei Generationen ceylonesischer Gelehrter an dem Werke thätig. Erschienen ist dasselbe schon im Jahre 1891; indessen scheinen in Europa die ersten Exemplare nicht vor 1893 eingetroffen zu sein, indem die buchhändlerischen Listen von Luzac & Co. und von HARRASSOWITZ erst in diesem Frühjahr sich mit der literarischen Erscheinung befassen.

Der Zustand des Originals ist sehr ähnlich demjenigen von Aśvaghoṣa's Epos: blos ungefähr die Hälfte (1—xy, 22 sammt

der Schlussstrophe von xxv) ist erhalten und zwar in recht ungenügender Weise. Beim Aneinanderfügen der einzelnen fortlaufend paraphrasirten Worte ergaben sich nämlich auf Grund des Metrums zahlreiche Lücken, die der Herausgeber angemessen auszufüllen suchte. Meistens sind es nur ein paar Silben, die fehlen, und zwar im Durchschnitt an 10—20 Stellen in jedem Sarga. Daneben waren aber im Ganzen etwa 40 mehrsilbige Ergänzungen nothwendig, von denen sich einige über vollständige Verszeilen (1, 29d—30b und m, 80d) erstrecken. So ist also auch hinsichtlich der modernen Ergänzhtheit unser Text ein Seitenstück zum Buddhacarita: Was Amṛtānanda für dieses gethan, das hat auch, allerdings in geringerem Umfange, Dharmārāma geleistet. Er wird dabei so wenig wie der erstere den verlorenen Originalstellen sehr nahe gekommen sein. Indessen sind seine Conjectural-Zuthaten für die Forschung deshalb unschädlicher, weil er sie alle sehr gewissenhaft in Klammern gesetzt hat. Nur vor einer andern Klasse von Textverbesserungen muss ausdrücklich gewarnt werden, weil sie nicht ohne Weiteres als solche kenntlich sind.

Häufig finden sich nämlich in Fussnoten Varianten aus der Sanna (d. h. aus der ceylonesischen mit den Worten des Originals durchsetzten Paraphrase). Da nun Titel und Vorwort deutlich erkennen lassen, dass jene Sanna die einzige Quelle ist, mit deren Hülfe der Herausgeber den Text und eine revidirte Sanna hergestellt hat, so sind die betreffenden Lesarten das Einzige, was durch die Ueberlieferung gegeben ist, und die dafür im Text (sowie in der ‚revidirten‘ Sanna) erscheinenden Silben können nichts weiter als Conjecturen sein. Als solche werden sie einer europäischen Kritik gegenüber natürlich entweder selbstverständlich oder aber unrichtig sein.

Eine Consequenz von weittragender Bedeutung ergibt sich hieraus für die Beurtheilung der Schluss-Unterschrift. Wir lesen hinter der nur stückweise erhaltenen und mit dem Vorangehenden nicht in Zusammenhang stehenden Schlussstrophe die Worte:

iti Siṃhala-kaver Anūsābhūpasya Kumāradāsasya Janakīharane mahākārye Rāmābhīṣheko nāma paucadāśas sargaḥ.

Hiezu gehören zwei Fussnoten, welche besagen, dass die Sanna *Atisayabhūpasya* und *pancarīṣatitamās* biete. Die ‚revidirte Sanna‘ hält sich wie immer an die Emendationen, indem sie *anīṣabhūpasya* mit *drīpādhirājavū* und *pancadāśas* mit dem entsprechenden Elu-Wort glossirt. Es handelt sich also um zwei je doppelt (in Text und Paraphrase) willkürlich vorgenommene Aenderungen von überlieferten Lesarten. Wir sehen zugleich, was es mit der ‚Revision‘ der Sanna für eine Bewandniss hat: sie ändert die Originalparaphrase in Anlehnung an Conjecturen und freie Ergänzungen: auch fügt sie — was hier gleichzeitig festgestellt sei — eine Menge gänzlich überflüssiger Zusätze ein, die übrigens alle (wie die im Text gemachten Zusätze) in Klammern gesetzt sind.

Von besonderer Wichtigkeit nun aber ist die obige Stelle, weil sich aus der richtigen Würdigung der in die Fussnoten verwiesenen Lesarten ergibt, dass unser Epos nicht blos, wie Dharmārāma annimmt, fünfzehn Gesänge, sondern deren mindestens fünfundzwanzig gehabt hat.

Trotz des grossen Verlustes sind im vorliegenden Text fast alle Strophen enthalten, welche Śārngadhara, Vallabhadeva, Rāyamukuta und Ūjvaladatta mit einiger Glaubwürdigkeit dem Kumāradāsa zuschreiben. Es sind deren neun, nämlich ausser zwei, die vermuthlich in der verlorenen Hälfte gestanden haben, I, 29 und 32; III, 2; IX, 12; XI, 63; 71; 92.

Daneben citirt allerdings Śārngadhara noch eine zehnte (*bāle nātha . . .*) und Kṣhemendra zu Ancityālaṃkāra 24 eine elfte (*ayī vijahī . . .*). Allein es scheint, dass diese beiden Strophen, welche jedenfalls in dem erhaltenen Theil des Jānakīharana fehlen, auch in dem verlorenen nicht wohl vorhanden gewesen sein können. Die erstere steht nämlich im Amaru-śataka und wird von Vallabhadeva vielmehr dem bhaṭṭa Kumāra, von Jalhana dem śrīKumāra zugeschrieben; die letztere andererseits ist schon Patanjali bekannt, der davon die vierte Zeile

caratanaṃ sampravradanti kukkuṭāḥ

zu Pāṇini I, 3, 48 mittheilt.

Dagegen lassen sich allerdings die Citate noch vermehren, wenn man auch diejenigen beizieht, welche in verschiedenen Werken ohne Nennung der Quelle dem Jānakiharana entnommen sind. Diese anonymen Citate festzustellen, erfordert indessen einen alphabetischen Pratika-Index, der uns zur Stunde noch fehlt.

Einem gänzlich verloren geglaubten Werke gegenüber, dessen Text in der oben beschriebenen Weise hat zusammengestellt werden müssen, verdienen Citate daraus eine besondere Beachtung. Wir lassen deshalb unten die sieben (theilweise schon von Dharmārāma) identificirten Strophen folgen. Aus der Geringfügigkeit der Varianten ergibt sich eine textuelle Gesichertheit unseres Jānakiharana, die man nach dem Gesagten kaum zu erwarten wagte.

Immerhin wird es der Leser begreifen, dass wir auch von diesem Werke nicht scheiden können, ohne ein Desiderium geäußert zu haben. Ehe sich die Forschung des Jānakiharana ernsthaft wird bemächtigen können, muss aus Ceylon auch die Originalfassung der ceylonesischen Paraphrase beschafft werden. Dieselbe allein kann uns der gefährlichen Arbeit entheben, die conjecturell ‚revidirte‘ Sanna-Edition Dharmārāma's selbst wieder conjecturell emendiren zu wollen.

-
1. 29. *tasjā hataṇ maamatha-bāṇa-pātaiḥ*
śakyaṇ viḍhātuṇ na nimāya cakshuḥ
ārū viḍhātrā nu kṛtau kathaṇ tār?

Die Zeilen 29d—30b fehlen; da 29d und 30c beide mit *iti* beginnen, so scheint es, dass die Originalfassung der Sanna gleich auf das zweite *iti* übergesprungen ist. Die Sanna liest übrigens *dhātrā* statt *viḍhātrā* und bietet ausser dem obigen Bestand ein (allerdings eingeklammertes) Wort *dr̥shṭau*, ohne dass man sieht, wo dasselbe Platz finden sollte. Bei Śārngadhara hat die Strophe eine begreiflichere, aber auch gezwungene Construction: sie lautet da:

*paśyan hato mammatha-bāṇa-pātaiḥ
śukto vidhātuṃ na nimīlya cakshuḥ
ūrū vidhātrā hi kṛtau katham tār?
ity āsa tasyāṇ sumater vitarkaḥ.*

IN PETERSON'S Ausgabe steht *katham* vor *kṛtau*. Aufrecht übersetzt: 'Ein Verständiger kann mit Recht darüber in Zweifel sein, wie der Schöpfer ihre Hüften habe bilden können: er konnte es nicht thun, ohne die Augen zu schliessen, weil er sehend sofort von den Pfeilen des Liebesgottes getroffen worden wäre.' *ZDMG* xxvii, p. 17.

1, 32. *vajraḥ-prakarshād upacīyamāna-
stanalvayasyo'dvahanu-śrameṇa
atyanta-kāśīyaṃ vanaḥjāyatakshyā
madhyaṃ jagāṃmēti mamaisha tarkaḥ.*

Bei Śaṅgadhara hier nur die belanglose Variante *madhya* statt *madhyaṃ*.

III, 2. *bhrāntṛā rīrasrān atha dakṣiṇ'āśām
ālambya sarvatra kara-prasārī
ptrik tato niḥsra ira pratasthe
yatrôpalabdhô Dhanudasga vāsah.*

Vallabhadeva gibt der letzten Zeile folgende Fassung:

vasûpalabdhyaî Dhanudasga vāsam.

Sarga III beginnt mit einer Schilderung des Frühlings. Darin heisst es denn also:

„Der Sonnengott, einem armen Opferer vergleichbar, sich in seinen Wanderungen dem Süden (Opferlohn) zuwendend und überall seine Strahlen (bettelnden Hände) hinstreckend, begab sich dahin, wo sich ihm die Wohnung Kubera's (eines Reichen) öffnete.“

Vallabh.: begab sich zur Erlangung der Vasus (von Gütern) nach der Wohnung Kubera's (eines Reichen).“

IX, 12. *Halāyudh'ābhasya sa-kāhalo varah
payodhi-nirghosha-gabhīra-bhairavaḥ
tataḥ pragalbh'āhata-bheri-sambhavaḥ
prakāśayām āsa gatiṃ samantataḥ.*

Rāma und Sitā nehmen nach ihrer Vermählung Abschied von Janaka, in dessen Herzen — wie Vers 11 sagt — die Trauer über die bevorstehende Trennung gemildert wird durch die Freude über den Schwiegersohn. Vers 12 leitet eine Schilderung des Aufbruchs ein:

„Da verkündete ringsum der Paukenlärm die Abreise des Halāyudha-gleichen (Rāma).“

Rāyamukūṭa citirt nur die zweite Hälfte der Strophe und zwar in folgender Form:

ravaḥ pragalbha'āhata-bheri-sambhavaḥ
prakāśayāṃ āsa samantatas tataḥ.

Dies ist jedenfalls die ursprüngliche Fassung der beiden Zeilen, indem Kumāradāsa ein grosser Freund der Alliterationen ist. Darnach muss in der ersten Zeile *gatiṃ* statt *ravaḥ* eingesetzt werden. Man sieht ein, dass Dharmārāma am meisten dann bei der metrischen Gruppierung des Wortbestandes fehlgehen musste, wenn sich, wie hier, mehrere Worte von der gleichen Quantitäten-Folge (*gatiṃ, tataḥ, ravaḥ*) in derselben Strophe vorfanden.

xī, 63. *śīśira-śikara-vāhinī mārute*
carati śita-bhayaṃ iva sa-travaḥ
manasijaḥ praviveśa riyoginī-
hṛdayaṃ āhita-śoka-hutāśanam.

Auch hier lässt die Sanna (wie zu I, 29) ein entbehrliches Verbalpräfix (*pra*) weg. AUFRECHT übersetzt l. c.:

„Als der Winterwind mit eisigem Regenschauer stürmte, flüchtete sich der Liebesgott, um der Kälte zu entgehen, in der Verlassenen Herz, in dem das Feuer des Schmerzes brannte.“

Śaṅgadhara und Vallabhadeva haben genau die obige Fassung. In der Vorrede bieten Dharmārāma und Jayatilaka die Lesart *rīṣṭi* statt *śita*, welche vielleicht aus der Originalfassung der Sanna stammt.

xī, 71. *mahisha-dhūsaritas saritas tataḥ*
parigato rīpadā rī-paṭ-ācītaḥ
dhuta-mahā-kakubhaḥ kakubhaḥ patann
akṛta bhīma-rutā maruṭākulāḥ.

„Das von Büffeln zerstäubte Flussufer machte beim Einstürzen die windreichen Weltgegenden erdröhnen.“

Nur die erste Zeile steht bei Ujjvaladatta zu Uṇādi-sūtra m, 73 und bei Rāyamukūṭa zu Amara-kośa 1, 1, 4, 23.

Nach diesem Specimen zu urtheilen, in welchem statt *marut* nur dem *yamaka* zu Liebe eine unerlaubte Nebenform *maruta* gebraucht ist, hätte Kumāradāsa sich nicht zu sehr in Künstlichkeiten versuchen sollen. Die Strophe zeigt in Verbindung mit 1, 29, dass er zwar ein *mahākāvya* geschrieben hat, aber deshalb noch kein *mahākavi* gewesen ist.

xi, 92. *praṇāśo mitrasya prasabham ajani jyeshṭha-virahaḥ*
pravṛttaḥ śokād ity adhika(tara)-tāraṇ (ni)nadataḥ
nirāśasyōtkasya sphuṭati nava-meghasya hṛdaye
rayād udyad-dhārā asṛja iva nirbhānti tadṛitaḥ.

Statt *ajani* liest die Sanna irrthümlich *anjali*, welches Dharmārāma unter Weglassung des vorangehenden *m* in *racita* verbessern zu müssen glaubte. Rāyamukūṭa hebt bloß die erste Zeile aus, und zwar ohne Variante. Allerdings gibt AUFRECHT (ZDMG. xxviii, p. 119) nach zwei ziemlich modernen India-Office-MSS. (oder vielleicht eher nach seiner Eingebung) *virahaḥ*; allein ein altes Poona-MS. liest richtig *virahaḥ* nach Bhaṇḍarkar's Auszügen in seinem Report für 1883/4 (Bombay 1887, p. 61).

„Die Blitze entfahren wie Blutströme dem berstenden Herzen der Wolke, die aus Trauer über den Verlust des Freundes (Sonnengottes) und die Trennung vom älteren Bruder (Jyeshṭha-Monat) hoffnungslos sehnsüchtig (den Horizont verlassend aufgestiegen) ist.“

— — — — —

Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern.

Mittheilungen aus Djähitz' *Kitāb al-haiwān*.

Von

Dr. G. van Vloten.

(Fortsetzung)

V.

Verrücktheit, Zauber. Die von den Arabern für verschiedene Arten der Geistesverwirrung gebrauchten Worte sind alle noch mehr oder weniger mit dem Glauben an Dämonen verknüpft.

Auf den Zusammenhang zwischen مجنون ‚besessen, verrückt‘ und جن braucht hier nicht mehr hingewiesen zu werden. Auch مغبول ist ‚verrückt‘, خابل aber und حبل sind eine Art böser Dämonen (s. oben), به حبل bedeutet ‚in him is somewhat of the jinn called‘, (s. oben), اهل الارض (LANE). ارض soll hier nicht ‚Erde‘, sondern eine zitternde Bewegung der Glieder andeuten (s. LANE s. v. ارض). Bei DODGRIEY aber (*Travels* II, 3) ist *ahl el-aard* ‚the demon folk which inhabit under the earth‘. Im Qorān (vi, 70) kommt der Ausdruck vor: كالذى استهوته الشياطين ‚wie einer, den die Schaitāne verführt oder irre geführt haben‘.¹ Das geht auf eine Verrücktheit, die man daran er-

¹ Die Form استهواه wird (Beidhawi i I.) von هوى ‚Neigung‘ oder (cf. *TL*) von هوى = ذهب ‚abgeleitet. هوى findet sich im Verbinde mit Dämonen auch in dem Gedichte des Beduinen, welcher an die Pforte eines Königs kam, um sich bei den Lalunen einschreiben zu lassen (fol. 51. cf. *TL* s. v. احن):

ان تَكْتَبُوا الرَّمْنَى فَإِنِّى لَرَمْنٌ مِنْ ظَاهِرِ الدَّاءِ وَدَاءُ مُسْتَبَكِّنٍ
إِبْيَتْ أَهْوَى فِى شَيْطَانِيْنَ تَرْنٍ مُتَحَلِّفٍ لِّجَارِهِمْ جَنَّ وَجِنِّ

Hier bedeutet هوى ‚fallen‘, besser vielleicht ‚taumeln‘, das im Deutschen jetzt ‚Schwindel empfinden‘ (in Folge eines Rausches), im Holländischen ‚taumelen‘ aber ‚fallen‘ bezeichnet. Mit dieser Bedeutung hängt wohl الاستهوته الجن zusammen.

kannte, dass der von ihr Betroffene die Menschen mied und allein umherschweifte. Das Wort steht eigentlich nur mit den Dämonen als Subject (uneigentlich s. z. B. Jaqûbi, HORTSMA p. 237, 2): استهوت به الجنّ, die Djinnen bethörten ihn, und er weilte unter ihnen eine Zeit lang (Meidâni, Bûlaq 1284, II, 235). Als Sinân ibn Abi Hâritha verrückt umherschweifte, da sagten die Bani Morra, dass die Djinnen ihn seiner vorzüglichen Race wegen fortgerafft hatten, um aus ihm Kinder zu bekommen (استفحلته) *ibid.* I, 374, Agh. IX, 151 (mit der falschen Lesart استعجلته; darnach ist auch WELHAUSEN, p. 139 zu verbessern). Ähnliches geschah Amr ibn Adi, dem lachmitischen Fürsten von Hira; als dieser aus seiner Verirrung zurückkehrte, war er ganz verwildert; Ibn Qotaiba 303, Ibn Baidrûn 94. Bekannte Beispiele sind noch Chorâfa der Odhrite, dessen wunderbare Erzählungen zu dem Ausdrucke حديث خرافة (‘Unsinn’) veranlassten, und ‚der Angarier‘, welcher unter Omar I. von den Djinnen geraubt wurde und zurückkam, als seine Frau schon wieder verheiratet war (Damîrî I, 241). Letztere Geschichte ist merkwürdig, da sie später mit dem Namen des Tamîm ad-dâri verknüpft, die bekannte Legende¹ bildete. Djähîtz spricht hier noch ganz unbestimmt von ‚dem Manne, der von den Djinnen verführt und vermisst wurde‘. Als ihn Omar fragte, was seine Nahrung bei ihnen gewesen, antwortete er: Dreck, Urin, Moder und Djedef.² Ausser den Genannten gibt Djähîtz noch die Namen Abu Jâsir, Mothama, Abul-Qanâfi(?) Tâlib ibn Ali Tâlib und Omâra ibn al-Walid ibn al-Moghira.³

صُرْع bedeutet ‚Epilepsie‘, aber auch eine kataleptische Geistesverrückung. Eine solche wurde unmittelbar von den Dämonen her-

Dinawerî (ed. Girgass) p. 56 hat ganz parallel استطار به الجنّ. ‚Fliegen‘ ist der Ausdruck eines geistigen Tummels, z. B. *Fragm. Hist.* p. 56 (ult.), *Tabari* III, 745, 5 طار أسفا. طار هوى und طار هوى (promiscue) von eilenden Kameelen, *Hamasa* p. 548, 550, 711, 783. هوى vom Winde (rasen), *Nabigha* XXIX, 11.

¹ Cf. La légende de Tamîm ad-Dâri Basset, *Giornale della Soc. As. It.* V (1891).

² *Kit al-hair* fol. 53^v 333^r. Der ‚Djedef‘ (die HS. hat جذف und حرق) ist der auf dem Weine schwimmende Schaum oder eine Pflanze, die in Jemen wächst und den Durst vertreibt.

³ Fol. 333^r. Ueber Omâra siehe WELLM, p. 140. Ueber die Anderen weiss ich nichts Näheres.

geleitet. „Man sagt (fol. 333^v seq.), dass der Verrückte von den weiblichen und die Verrückte von den männlichen Djinnen niedergestreckt (صرع) wird aus Liebe und Begattungsbegierde, und dass der Schaitān die Frauen der Menschen liebt und seine Liebesblicke dieselben stärker angreifen, als ein Fieber von mehreren Tagen.“ Dass man schon sehr früh kataleptische Anfälle den Dämonen zuschrieb ist aus der Erzählung des Hassān ibn Thābit ersichtlich (TA, L. A. s. r. شصب). Ibn begegnete, sagte er, die Sīlāt in einer Strasse von Medina. Sie warf ihn nieder (صرع) und setzte sich auf seine Brust, indem sie sagte: „Bist du der zukünftige Dichter deines Volkes; du wirst mich, bei Allah, nicht los werden, wenn du nicht sogleich drei Verse mit einem Reime dichtest.“ Später hat man solche Paroxysmen mittelst Beschwörungen auch künstlich hervorzurufen versucht. Da sprach man von zweierlei صرع الصحيح. hiess das Einführen des Dämons (welcher meist عامر oder عامرق, Pl. عُمار genannt wird) in den Körper eines nicht Besessenen; صرع المصاب das Aufwecken des Dämons bei einem Besessenen, so dass er sich manifestirt, sei es, um ihn auszutreiben, sei es, um sich bei ihm Rathes zu erholen. Der Islam hat die Zauberei (und Gauklerei, denn beide sind nicht zu trennen) nicht verdrängt, obgleich er sich ihnen gegenüber sehr abneigend verhielt. Im Jahre 30 wurde in Kūfa ein Zauberer getödtet auf Grund eines Ausspruches des Ibn Masūd (Ibn Athīr III, 81, cf. Masūdi IV, 266 seq., dessen Beschreibung die Phantasmagorie voraussetzt). Bei dem Bau von Wāsit spielte ein grosser Zauberer, Namens Abdallāh ibn Hilāl eine Rolle, den der Emir Haddjādī selber aus Kūfa herbeirief (Jaqūt IV, 885).¹ Später verband sich die Zauberei auch mit schiitischen Verschwörungen. Der im Jahre 119 von Chālid al-Qasri mit seinen Anhängern getödtete Moghira ibn Saīd hiess „der Zauberer“ (Tab. II, 1619). Die dem Islam unterworfenen Völker, besonders Aramäer, Nabatäer und Indier werden zu den alten Kunstgriffen viel Neues zugefügt haben. Aramäischen Einflüssen entstammte z. B. das Wort طوَلق, dessen Plural طوالق im Cod. Leid. 1577 (s. Cat. III,

¹ Von ihm war oben p. 173 in der 17. Frage die Rede.

p. 180) die Dämonen Salomo's andeutet. طَوْلَقْ ist aber das syrische *ṭawlaq*, *cohors, turba* (scil. daemonum). Ein Zauberbuch *ṭawlaq* kommt vor Jnl. d. Abtr. (ed. HOFFMANN) n. fol. 53a.

Ueber den Stand der Zauberei zu Djähitz Zeiten und ihr Verhältniss zu den Dämonen geben zwei Stellen des *Kitâb al-hairân* einige Auskunft. Fol. 332^r: Die Menschen sagen *فلان مخدوم* 'er wird bedient', wenn einer die Schaitâne, Geister (أرواح) und Dämonen (عُتَمَار) zu sich heran beschwören kann. Das that z. B. Abdallah ibn Hilâl al-Hinjari, welcher *صديق إبليس* 'der Freund des Teufels' genannt wurde, Kurbâs al-Hindi und Gâlih al-Marsawi.¹

عسدمع (viell. عبدالمسيح) erzählte: Der bewohnende Geist erwidert gerne die Beschwörung, wenn aber der Körper keinen geschickten Haikal (= *هيكل*, Tempel, hier: Gefäss, Vehikel) bildet, kann er nicht hineinkommen. In diesem Falle soll man männlichen Weihrauch brennen, den Lauf des Jupiters beobachten, sich mit sauberem Wasser waschen und des Ehegenußes und der fetten Speisen (زهومات) enthalten. Auch soll man sich in die Wildniss begeben und sich viel in Ruinen aufhalten (dort gab es nämlich viel Dämonen), damit der Körper geschickt werde und etwas Djinnartiges hineinkomme (ويصير). Wenn aber dennoch die Beschwörung unerwidert bleibt, so soll man sie nicht wiederholen. Man ist in diesem Falle kein geschickter Haikal und würde dem Irrsinn (خبط), der Tollheit, ja dem Tode anheimfallen. Hattest du aber das Glück, ein geschickter Haikal zu sein, so wärest du dem Abdallah ibn Hilâl noch überlegen.

Dass man auch ausländische Dämonen bei den Beschwörungen anrief, geht aus der zweiten Stelle hervor, die auch, weil sie auf andere Bräuche der Zauberer anspielt, Erwähnung verdient. Es ist ein leider sehr verderbtes Gedicht des Abu Ishâq, womit er den Mohammed ibn Sirin (gestorben 110 H.) verspottete:

¹ Die zwei letzten habe ich sonst nicht erwähnt gefunden.

² Auch dieses Wort wird in den Lexicis erklärt mit: Noxa affecit Satanas aliquem.

قد لعمرى جعّت من اصعاب (sic) ثم من شعر ادم والحـــــــــــــــــراب
 وتفرّدت بالطوالق والهياكل والرهيمات من كل باب
 وعلمت الاسماء كيما نلاقى زحلا والمربّيع فوق السحاب
 واستثرت الارواح بالبحر ياتين لصرع الصحيح بعد المصاب
 ثم احكمت متقن الكر وقيـــــــــــــــــات وفعل الماريس (sic) والمجباب
 جامعا من لطائف الدهـــــــــــــــــا ب كنوسا نعتها فى كتــــــــــــــــاب
 ثم لم تُغنك السعاية والحـــــــــــــــــد مة والاختفاء بالطـــــــــــــــــلاب
 بالخوانيم والمناديل والســـــــــــــــــعى بسكويرك ودركـــــــــــــــــاراب

1. Du hast bei meinem Leben Bleiweiss¹ gesammelt und Adams-
 haar (eine Pflanze?) und rothen Papaver.²

2. Du hast dich abgesondert mit den Taulaqs und mit dem Haikal
 und Geflüster³ jeder Art.

3. Du hast die Namen gelernt, damit du Saturn und Mars über
 den Wolken erreichst,

4. Du hast die Geister aufgeweckt im Meere, damit du den Un-
 versehrten nach dem Besessenen niederstrecktest;

5. Dann hast du den festen Lauf der Kreise bestimmt und mit
 Zauberkünsten und sympathischen Ziffern gewirkt.⁴

6. Indem du zusammenbrachtest verborgene Geflüster,⁵ die du in
 einem Buche beschrieben hast.

7. Aber am Ende hat die Dienstleistung und Unterworfenheit
 nichts genutzt, noch dein Dichverbergen mit den Suchenden

8. Mit Siegeln und Zirkeln, noch dem Bemühen mit Sakwir
 und Darkârâb.

Ein kleiner Commentar zu diesem Gedichte scheint nicht über-
 flüssig. (1) Pflanzen werden mehrfach bei Beschwörungen gebraucht,
 auch das Bleiweiss kommt vor (z. B. Cod. Leid. 1577, fol. 427 in

¹ Ich lese اصفداب = اسفداب. اسفيداب.

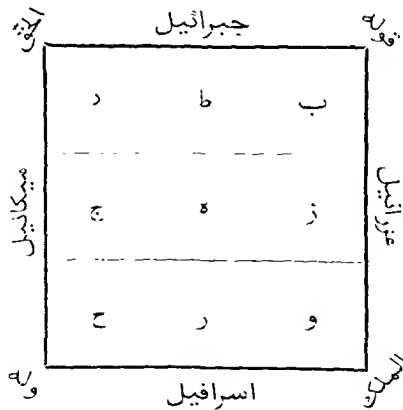
² ? Cf. Dozy s. v. خراب.

³ Ich lese رهيمات (cf. T. I) oder همسات.

⁴ Die Uebersetzung des zweiten Hemistichs beruht auf der zweifelhaften
 Verbesserung وفعل النارن والمتعاب (cf. Dozy s. v. حبّ. fuu وفعل hat die
 HS. وقعل (sic).

⁵ Im ersten Hemistich sollten wir wohl وهمسيات (= همسات) lesen.

einem Recept für Zaubertinte). (2) Haikal und Tanlaq s. oben. (3) Die Namen sind wahrscheinlich die, welche man dem jeden Planeten bewohnenden Geiste (روحانية) beilegte oder sonstige magische Namen. Ueber den Verkehr (مناجاة) mit den Planeten gibt Madjriti (Cod. Leid. 571, fol. 60^v seqq.) weitläufige Vorschriften. (4) S. oben. (5) Ueber diese Ziffer s. Dozy s. v. حَبّ Ibn Khaldûn, *Proleg.* III, 129, 13 seq. (6) Gemeint ist wohl ein Buch mit Zaubersprüchen. (7) خدمة. Ist wohl das Sichunterwerfen der Elemente (cf. Madjriti, fol. 50: (وفي منزلة الثريا يصنع طلسم لحسن محاولة الكيمياء وخدمة النار) oder es gehört zu مخدمون, s. oben. طالب (طالب) hier vielleicht „Schüler“. Technisch heisst طالب „der sich an die Magie Wendende“, um die Liebe einer Person zu erlangen, wie مطلوب „die begehrte Person“, s. unten. (8) Ueber ضرب المندل s. Dozy s. v. ندل. خوانيم. خاتم sind die magischen Buchstaben etc., die, auf Siegelringen gravirt, diese zu Talismans machten. خاتم heisst auch jede Beschwörungsfigur; der Name stammt vom Siegel Salomo's, cf. noch (Cod. Leid. 1577, fol. 61^r: بيضة: وان اردت للمحبة اكتب الخاتم الصغير خاتم بطد في بيضة: واكتب اسم المطلوب وتقول توكلوا ياخذكم هذه الاسماء بجلب كذا وكذا لا تاكل ولا تشرب ولا ترقد ولا تنام حتى تاتنى الى كذا وكذا بحق هذه الاسماء عليكم سريعا عاجلا وهذا اسم خاتم المحبة كما ترى. Dann folgt die Figur:



Die Lesart der Namen Sakwir und Darkarâb, von welchen schon oben (p. 172, (1) die Rede war, schwankt zwischen Darkarâb

und Darkadhāb, Sakwīr, Sakwīk und Tankawīr.¹ ‚Die Beschwörer und Zauberer sagen, die mächtigsten Schaitāne und Djinnen wohnen in Syrien und Indien. Der grösste Schaitān der Indier ist Sakwīk und der grösste der Syrier Darkārab.‘ So Djāhītz fol. 334^v; sonst habe ich diese nicht erwähnt gefunden.

VI.

Dämonische Thiere. Dass die Schnelligkeit und Vorzüglichkeit einiger Thierarten, besonders der Kameele, dämonischen Einflüssen zuzuschreiben sei, scheint schon alter Volksglaube. Djāhītz erzählt (fol. 25^v), dass Einige so weit gingen, das Gebet an den Lagerstätten der Kameele für unerlaubt zu halten, da letztere den Schaitānen verwandt seien. Das beruhte (so Djāhītz) auf falscher Interpretation der Tradition (Tirmidhi I, 71): ‚Betet nicht an den Lagerstätten der Kameele, denn sie sind der Verbleib der Schaitāne.‘ Insoweit hat er wirklich Recht, dass hier nur die Lagerstätte, nicht die Kameele selbst, zu den Schaitānen bezogen werden. Aber es findet sich bei Nasāi (Damiri I, p. 20) noch eine zweite Tradition, wo der Prophet geradezu sagt: *وَأَنَّ الْإِبِلَ خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ*, dass die Kameele aus den Schaitānen geschaffen sind.² Auch das ist sicher, dass den ‚Hüsch‘ genannten Kameelen eine dämonische Natur beigelegt wurde. ‚Die Hüsch‘, sagt Djāhītz (fol. 26^r), ‚sind Kameele, die von den Hengsten der Djinn befruchtet werden und die Hüschija stammen von diesen dämonischen Kameelen, während die al-Idija (cod. *العبدية*, cf. Hodh. 272, 35), al-Mahrija und al-Asdjadija, auch ad-Dhahabija genannten Arten von hüschitischen Hengsten stammen, cf. Damiri I, 18; FREYTAG II, 230, 231, Kazwini I, 42.

Was hier von den Kameelen gesagt, scheint auch von Pferden zu gelten (fol. 329^v): ‚Omar ibn Abdalaziz war der Erste, welcher den Leuten verbot, ihre Kinder auf Pferden reiten zu lassen beim

¹ Das Metrum erheischt zwei lange Sylben: eine Corruption aus Lankādeva (resp. Lankāwira) *لنكديو* oder *النكوير*, an welche Prof. KERN dachte, scheint daher nicht möglich.

² Bochari I, 63 erwähnt diese Tradition nicht.

Probereiten (حلبة): er sagte: ihr setzt die Kinder auf Dämonen (تحمّلون الصبيان على الجنان). Dass auch an den Tauben etwas Dämonisches gefunden wurde, wird von Djähitz aus der Tradition (fol. 51^v): Der Prophet sah Einem eine Taube folgen und sagte: Ein Schaitân, welcher einem Schaitân folgt* (cf. Damiri I, 308) hergeleitet.

Bei Bochari I, 72 findet sich eine merkwürdige Ueberlieferung, aus welcher ersichtlich ist, in welcher Weise Aïsha den bekannten Ausspruch des Propheten, dass Esel, Frauen und schwarze Hunde das Gebet ungültig machen, zu widerlegen suchte. Den Ausspruch selber hat Bochari nicht aufgenommen. Er kommt vor bei Abu Daûd (I, 71)¹ und Timidhi (I, 69). Für unseren Zweck ist wichtig, dass dort als Begründung für das Vorkommen der schwarzen Hunde an dieser Stelle gesagt wird, dass solche Schaitâne sind. Bei Djähitz wird für diesen Glauben die Ueberlieferung des Ibn Abbâs erwähnt, fol. 51^v: „Schwarze Hunde sind Djinnen und auch die bunten Hunde sind Djinnen“ (cf. LANE, *Arab. Soc.*, p. 34). Fol. 52^r gibt Djähitz eine Anzahl Ueberlieferungen, aus welchen hervorgeht, dass der Prophet, Omar und Othmân Hunde tödten liessen, besonders die schwarzen mit zwei Punkten über den Augen.

In den späteren Erzählungen reiten auf schwarzen Hunden die Hexen. VON KREMER, „Studien zur vergleichenden Culturgeschichte“ (*Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wissensch.* cxx) p. 17, 19.

VII.

Lügenpoesie. Ausser den hier und dort zerstreuten Bemerkungen über Dämonen etc. enthält das *Kitâb al-haiwân* noch ein sehr merkwürdiges Gedicht von al-Behrâni über dasselbe und verwandte Themata (fol. 318^r seqq.), dem ein Commentar des Verfassers beigegeben ist, welcher mit zahlreichen Excursen und Unterbrechungen von fol. 326^v bis 342^v fortfährt. Der in dem Gedichte behandelte Stoff ist aus mehreren Gesichtspunkten so interessant, dass wir nicht umhin können, ersteres in Text und Uebersetzung mitzutheilen.

¹ Bei ihm auch die Variante, welche neben dem Esel etc. auch noch das Schwein, den Juden und den Magier erwähnt

Den Commentar in extenso zu übersetzen, habe ich nicht nöthig gefunden. Denn erstens erlaubten dies die vielen Abschweifungen nicht, und zweitens habe ich das Wichtigste des in ihm Enthaltenen schon in den vorigen Abschnitten benutzt.

In meinen folgenden Anmerkungen habe ich ihn deshalb nur dort zu Hilfe gezogen, wo es noch Unaufgeklärtes zu beleuchten gab.

Behrâni's Gedicht gehört zu der in der arabischen Literatur nicht unbekannten Gattung der Lügenverse, deren Verfertiger mit phantastischen Farben die Gefahren ausmalen, welche sie in der öden Wüste bestanden haben wollen; ihre vermeinten Abenteuer mit Djinns und Ghülen etc., und von deren Zustandekommen in Djä-hitz Buch eine hier unten folgende Stelle wissenswerthe Auskunft bietet.¹

وكان أبو اسحاق يقول فى الذى تذكر الاعراب من عزيز
الجنان ويقول الغيلان قال اصل هذا الامر وابندأوه ان القوم لما نزلوا بلاد الوحش
عملت فيهم الوحشة ومن انفرد وطال مقامه فى البلاد والحلاء والبعد من الانس
استوحش ولا سيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين والوحدة لا تقطع اياهم
الابلى او بالتفكير والفكر رتبا كان من اسباب الوسوسة قد ابتلى بذلك
غير حاسب (sin) كابى ياسر ومثنى وابى القنافر وخبرنى الاعمش انه فكر فى
مسئلة فانكر اهله عقله حتى جوه وناوه وقد عرض ذلك لكثير من الهند واذا
استوحش الانسان مثل له الشئ الصغير فى صورة الكبير وارتاب وتفرق
ذهنه وانتقضت اخلاطه فىرى ما لا يرى ويسمع ما لا يسمع ويتوهم على الصغير
الحقير انه عظيم جليل ثم جعلوا ما تصور لهم من ذلك شعرا فانشدوه واحاديث
توارثوها فازدادوا بذلك ايمانا ونشأ عليه الناشى وربى به الطفل فصار احدهم
حين يتوسط الفيافى وتشتمل عليه الغيطان فى الليالى كالحارس (cod الحارس)
فعند اول وحشة او فزعة وعند صباح يوم ومجاوبة صدا قد رأى كل باطل ونوهم
كل زور ورتبا كان فى اصل الحشو (cod الحسو) والطبيعة نقا كذا وصاحب
تشنيع وتحويل فيقول فى ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة فعند ذلك
يقول رايت الغيلان وكلمت السعلاة ثم يتجاوز ذلك الى ان يقول قتلته
ثم يتجاوز ذلك الى ان يقول رافقتها ثم يتجاوز ذلك الى ان يقول تزوجتها
[folgen Beispiele] ومما زادهم فى هذا الباب واغراهم به ومد لهم فيه انهم ليس
يلقون بهذه الاشعار وبهذه الاخبار الا اعرابيا مثلهم والاغبيا (cod. غيبا) لم يأخذ
نفسه قط لتمييز ما يوجب التكذيب والتصديق والشك ولم يسلك سبيل

Es geht aus dieser Stelle hervor, dass derartige Poesie, wie-
wohl bei Leuten von Bildung und Städtern missachtet, doch unter
den Beduinen eifrige Ueberlieferer und gierige Zuhörer fand. Denn,
wenn gleich die Erfinder solcher Erzählungen sich ihrer Erdichtung
wohl bewusst gewesen, so blieb doch der Glauben an die Möglich-
keit der erzählten Ereignisse unversehrt und der Verfasser giebt die
richtige Bemerkung: „Es wuchsen in diesen Geschichten die Jungen,
und die Kinder wurden darin aufgebracht.“ Darum sagt auch Djä-
hitz von unserem Gedichte, dass es ein „wunderliches“ sei, worin
„aller Art Curiosa und Alles unwahr, aber die Beduinen glauben
das allesammt“.

Leider kann ich über den Verfasser nicht viel mittheilen. Djä-
hitz sagt von ihm (fol. 318^v): „al-Hakam ibn Amr al-Behrâni kam zu
den Banu-l-anbar in die Wüste; aber diese, wiewohl auch zu Behrâ
gehörig, jagten ihn fort nach dem Culturlande: er war ein Rechts-
kundiger und that Aussprüche unter den Beduinen. Er war ein alter,
blinder Greis.“ Djähitz hat das Gedicht durch Vermittlung des Mo-
hammed ibn al-Sakan an-nahwi.¹

Der Text ist hie und da verdorben, die richtige Lesart findet sich
aber oft mit Hilfe des Commentars. Einzelne Stellen bleiben dunkel.

إِنْ رَبِّي لَمَّا يُشَاءُ قَدِيرٌ مَا لَشَيْءٍ أَرَادَهُ مِنْ مَقْـُـرٍّ¹
مَسْنَعُ الْمَاكِسِيِّنَ ضَبْعًا وَدُبًّا فَلَمِذَا ثَنَّا جَلًّا أَمْ عَمَّا رَوَوْا²

التوقف والتثبيت في هذه الاجناس قط واما ان يلقوا راوية شعر او صاحب
خبر فلراوية عندهم كل ما كان الاعرابي اكذب في شعره كان اطرف عندهم
وصارت راويته اغلب ومضاحيك حديثه اكثر فلذلك صار بعضهم يدعى روية
الغول وقتلها او مصرافقتها او تزويجها واخر يزعم انه رافق في مغارة ثمرًا فكان
الغول يطاعه ويؤاكله الخ. Man vergleiche Masûdi III. 323 seq. Hier hat Masûdi gewiss
unseren Autor wieder benutzt

وانشد محمد بن السكن المعلم النحوي للحكم بن عمرو البهراني في¹
ذلك وفي غيره شعرا عجيبا وقد ذكر فيه ضربا كثيرا ظريف غريب وكثيرا باطل
والاعراب تؤمن بها اجمع وكان الحكم هذا انى بنى العنبر بالبادية على ان
العنبر من بهراء فنغوه من البادية الى الحاضرة وكان يتفقه ويفتي فتيا
الاعراب وكان مكفوفًا دهرًا عذمتيًا

3 بَعَثَ الدَّرَّ وَالْجَرَادَ وَقَفَّـا بَنَجِيعِ الرُّغَابِ فِي حَتَّى بَكَرِ
 4 خَرَقَتْ فَارَةً بِأَنْفِ ضَبَّيْلٍ عَرِمَا مُحْكَمِ الْأَسَاسِ بِضَحْرِ
 5 فَجَرَّتْهُ وَكَانَ جِيلَانِ عَنْهُ عَاجِزَا لَوْ يَرُومُهُ بَعْدَ ذَهْرِ
 6 مَسَحَ الصَّبَّ فِي الْجَذَالَةِ قَدْماً وَسُهَيْلِ السَّمَاءِ عَمَداً بِصُغْرِ
 7 وَالَّذِي كَانَ يَكْتَنِي بِرِغَالٍ جَعَلَ اللَّهُ قَبْرَهُ شَرَّ قُبُورِ
 8 وَكَذَا كُلُّ ذِي سَفِينٍ وَخُرْجٍ وَمُكُوبٍ وَكَانَ صَاحِبَ عَشْرِ
 9 مَنَكَبٍ كَافِرٍ وَأَشْرَاطٍ سَوَوْ وَعَرِيفٍ جَزَاؤُهُ حَرٌّ بِجَهْرِ
 10 وَتَزَوَّجَتْ فِي الشَّيْبَةِ غُلَا بِغَزَالٍ وَصَدَقَتْنِي زَيْ قَحْرِ
 11 ثَبَّابٌ إِنْ هُوَ بَيْتٌ ذَلِكَ مِنْهَا وَمَتْنٌ شِئْتُ لَمْ أَحِذْ غَيْرَ بَكْرِ
 12 بَنْتُ عَمْرٍو وَخَالَهَا مِسْحَلٌ¹ الْخَيْلِ وَخَالَي هَمِيمٌ صَاحِبُ عَمْرٍو
 13 وَلَهَا خَطَّةٌ بِأَرْضٍ وَبَارٌ² مَسْحُومًا فَكَانَ لِي بِصَفِّ شَطْرِ
 14 أَرْضٍ حَوْشٍ وَجَامِلٌ³ عَكْنَانِ وَغُرُوجٍ مِنَ الْمُؤَبَّلِ دَثْرِ
 15 سَادَةُ الْحَبِّ لَيْسَ فِيهَا مِنَ الْحَبِّ سَوَى تَاجِرٍ وَأَخْرَ مَكْرِي⁴
 16 وَتَقَفُوا عَنْ حَرِيمِهَا كُلِّ عَقْرِ يَسْرُقُ السَّمْعَ كُلَّ لَيْلَةٍ بِدَرِ
 17 فِي قُتُبٍ مِنَ الشَّقْنَقِ غَرَّ وَنِسَاءً مِنَ الزَّوَابِعِ زَهْرِ
 18 تَأْكُلُ الْفُؤَالُ ذَا السُّبَابَةِ مَسْنِيَا بَعْدَ رَوْثِ الْجَمَارِ فِي كُلِّ فَجْرِ
 19 جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ الرَّوْثَ بَيْضَا مِنْ أَنْوَقٍ وَمِنْ طُرُوفَةٍ بُسْرِ
 20 ضَرِبَتْ فَرْدَةً فَضَارَتْ هَبَاءً فِي مُحَاقِ الْقَمِيرِ أَجْرَ شَهْرِ
 21 تَرَكْتُ عَبْدًا ثَمَالًا: الْيَتَامَى وَأَخُوهُ مُزَاجِمٌ كَانَ بِكَرِي⁵
 22 وَضَعْتُ تِسْعَةً وَكَانَتْ تُزَوَّرَا مِنْ نِسَاءً فِي أَهْلِهَا غَيْرَ نُزْرِ
 23 غَلَبَتْنِي عَلَى التَّجَابَةِ عَرَبِي بَعْدَ مَا طَالَ فِي التَّجَابَةِ ذِكْرِي
 24 وَأَرَى فِيهِمْ شَمَائِلَ إِنْسِي غَيْرَ أَنَّ التَّجَارَ صُورَةً عَفْرِ

¹ Cod. مسجل.² Cod. الخير. comment. ut recepi³ Cod. hic ut videtur وبال sed وبار. bis occurrit in comment.⁴ In cod. erat حامر aut حامل sed altera manus corr. in كامر(?); comment

كامل.

⁵ Cod. مكر.⁶ Cod. الشقنقان. الشقنقان. comment.⁷ Sic comment., cod. عبد الانمال.⁸ Cod. et comm. بكر.⁹ Cod. المعظ.

25 وَبِهَا كُنْتُ زَاكِيًا خَشَرَاتٍ مَلَجًا قَنْغَدًا وَمُسْرَجًا وَبِرِّ
 26 كُنْتُ لَا أَرْكُبُ الْأَرَانِبَ لِلْحَكِيصِ وَلَا الصَّبْعَ إِنَّمَا ذَاتُ ثُكْرِ
 27 ثَرَبُ الْمُقْعَصِ الْمُجَيَّفِ ذَا الثَّغِطِ¹ وَتَدْعُو الصَّبَاغَ مِنْ كُلِّ جَحْرِ
 28 جَابِيَا لِلْبَخَارِ أَهْدَى لِعَرْسِي فَلَقْنَا مُجْتَنِيًا وَهَضْمَةً² عَظْمِ
 29 وَأُخْلَى هَزِيرٌ مِنْ ضَدِفِ الْبَحْرِ وَأَسْقَى الْعِيَالُ مِنْ بَيْلِ مَضْرٍ
 30 وَيَسَى الْمُعْقُودِ نَفْسِي وَحَلَى ثُمَّ يَخْفَى عَلَى السَّوَاغِرِ سِرِّي
 31 وَأُجُوبُ الْبِلَادَ تَحْتَنِي طَبِي ضَاجِدُ سِنِّهِ ثَيْرُ التَّمَرِ
 32 مُوَلِّجُ دُبُرَةِ خَوَايَةِ مَكْنُو وَهُوَ بِاللَّيْلِ فِي الْعَقَارِبِ يَسْرِي
 33 يَحْسَبُ النَّاطِرُونَ أَنِّي ابْنُ مَا ذَاكَ عَشَّةُ بَصْفَةٍ لَهْرِ
 34 رَبِّ يَوْمَ أَكَلْتُ مِنْ كَمِدِ اللَّيْلِ وَأَعْقَبْتُ بَيْنَ ذَنْبٍ وَبَمَرٍ
 35 لَيْسَ ذَاكَ كَمَنْ يَبِيْثُ بَطِينًا مِنْ شَوْلٍ³ وَمِنْ قَلْبَةِ حُرُرٍ
 36 ثُمَّ لَاحَظْتُ حَلَّتَنِي فِي عُذْوٍ بَيْنَ عَيْنِي وَمَيْدِي السَّمَّ يُجْرِي
 37 ثُمَّ أَصْبَحْتُ بَعْدَهُ حَفْضٍ وَأَنْوٍ مَذْبُغًا مُقَرَّدًا مُحَالِفَ عَسْرِ
 38 أَتْرَانِي مَقْتُ مَنْ دُبُّ الدِّيَمِكَ وَعَازَيْتُ مَنْ أَهَابَ بِصَفْرِ
 39 وَسَجَعْتُ التَّقِيْقَ فِي ظَلَمِ اللَّيْلِ فَجَاوَبْتُهُ بِسَرٍّ وَجَهْرٍ
 40 ثُمَّ يُرْمَى بِي الْجَنَجِيمُ جَهْرًا فِي جَبْرِ وَفِي دَرَاهِمٍ⁴ قَمَرٍ
 41 وَلَعَلَّ الْإِلَاهَةَ يَرْحَمُ ضَعْفِي وَيُبْرِئِي كِبَرَتِي وَيُقْبِلَ عُذْرِي

Ich hoffe, der Leser wird sich nicht ärgern über meine nicht sehr stylvolle deutsche Wiedergabe des Gedichtes.

Der Zusammenhang ist im Einzelnen oft nichts weniger als klar. Mit Verschiebung der Verse könnte schon etwas geholfen werden (z. B. wenn man die Verse in diese Ordnung brächte: 1—19, 22, 24—27, 30, 38, 39, 34, 35, 31—33, 28, 29, 23, 36, 20, 21, 37, 40, 41). Ich habe aber vorgezogen nicht ohne jeden äusserlichen Grund zu ändern. Nur in eckigen Klammern ist passim eine kleine Erläuterung eingeschoben. Das Uebrige im Commentar.

¹ Cod. هصبة, Comment. هصمة.

² Cod. شوله

³ Cod. بعض

⁴ Cod. دارهم

1. Mein Herr ist mächtig zu Allem, was Er will; was Er will dem kann man nicht entgehen.

2. Er verwandelte die zwei Stenereinnnehmer in Hyäne und Wolf, darum bringen diese zusammen omm Amr hervor.

3. Er sandte Ameise und Heuschrecke, und brachte dann Nasenbluten über den Stamm Bakr.

4. Eine Maus mit dünner Schnauze durchbrach einen Damm, dessen Grundlage fest am Felsen war.

5. Sie durchbohrte ihn, den Gilan, wenn sie sich daran gemacht hätten, aufgegeben haben würden, nach (kurzer) Zeit.

6. Auf der Erde hat Er einst die Eidechse verwandelt und im Himmel Sohail mit Erniedrigung.

7. Und der den Beinamen Abu Righäl hatte, dem hat Allah sein Grab, das schlechteste Grab, gemacht.

8. So geht es Jedem, der von Schiffen Tribut nimmt, der Steuer und Zoll und Zehnten erhebt.

9. Dem gottlosen Mankib mit (seinen) schlechten Gehilfen und der Arif, dessen Strafe heiße Kohlen.¹

10. In (meiner) Jugend heiratete ich eine Ghül und eine Gazelle, meine Mitgift war ein Schlang Wein.

11. [Sie war] Frau, wenn ich das wollte, und wenn mir das gefiel, fand ich eine Jungfrau.

12. Tochter Amr's, ihr mütterlicher Oheim Mishal al-khail, und der meine Hamim, der Freund des Amr.

13. Ihr Gebiet war in dem Lande der Wabär; man mass es, und ich bekam ein Viertel.

14. Ein Land der Hûsch und Kameele in Scharen und vieler Kamcelheerden.²

15. Da waren die Häupter der Djinnen; keiner, der nicht [wenigstens] Kaufmann oder Vermiether [von Kameelen] war.

16. Von ihren Weibern hielten sie ferne alle gemeinen Teufel, die in Mondnächten heimlich lauschen.

¹ Hier wird des prophetischen Ausspruchs gedacht: العرافة حق والعرفاء في النار.

² Der Commentar sagt: والمبئل من الابل يقال ابل موبلة ودراهم مدرهمه وبدر مبدرة مثل قوله والقناطير المقنطرة

17. Auch [waren dort] schöne Jünglinge von den Schiniquâq und herrliche Frauen von den Zaubá'a.

18. Abends ass sie (meine Frau) Bohnen mit Kehrriekt, nachdem sie sich früh Morgens an Koth zu gute gethan.

19. [Denn] diesen Koth machte [für sie] Allah zu Eiern des Anûq oder zu frischen Datteln.¹

20. Mit einem Schlage, den man ihr zubrachte, wurde sie zu Staubfasern in den letzten Stadien des Mondes,² am Ende des Monats.

21. Sie hinterliess Abdal, den Helfer der Waisen und dessen Bruder Mozâhim, meinen Erstgeborenen.

22. Sie gebar neun (Kinder, Söhne), wenn gleich selbst nicht sehr fruchtbar, aber gehörend zu den Weibern, die in ihrem Hause (i. e. verheiratet) nicht unfruchtbar sind.

23. Die Race meiner Frau überlag, nachdem die meinige lang als vorzüglich gerühmt war.

24. Und [so] sah ich in ihnen (den Kindern) menschliche Züge, aber im Grunde waren sie Dämonen.

25. Mit ihr habe ich geritten auf kriechendem Gethiere, auf gezäumtem Stachelschwein und gesatteltem Klippdachs.

26. Hasen habe ich nicht beritten wegen der Menstruation; auch nicht die Hyäne, sie ist ein widerliches Thier.

27. Das über todtes, verrottetes³ Aas herfällt und aus ihren Höhlen die Hyänen herbeiruft.

28. Die Seen durchkrenzend habe ich meiner Frau gepflückten Pfeffer mitgebracht und auch anderes Räucherwerk⁴ zum Geschenke.

29. Und ich schmückte Horaira mit Seemuscheln und labte die Kinder aus dem Nile Aegyptens.

30. Kein Knoten widerstand(?) meinem Blasen und Lösen, und die Zauberer durchschauten meinen Zauber nicht.

¹ طُرُوفَةٌ بِسَرٍ? Ich nehme طُرُوفَةٌ = أَطْرُوفَةٌ und stelle das zweite مِنْ zu انْوَق; oder steckt in diesen Worten ein Vogelname wie انْوَق.

² قُمَرُ, cf. LANE i. v. قُمَرُ.

³ Der Inf. تَعَطٌ (für تَعَطٌ) ist anderweitig nicht bekannt.

⁴ Den Sinn 'Räucherwerk' (بُخُور) hat sonst nur هَضْم, cf. TA.

31. Die Länder habe ich durchstreift auf einer Gazelle mit lachenden Zähnen und vielem Muthwillen.¹

32. Die [bei Tage] das Hintertheil [zuerst] in das Loch ihrer Lagerstätte steckt, aber Nachts mit den Dämonen läuft.

33. [Wenn ich mit ihr durch die Lüfte zog], da meinten die Zuschauer, ich sei ein Wasservogel, welcher sein Nest gedenkt am Ufer des Flusses.

34. Oft habe ich die Leber des Löwen gegessen, und (beim Essen) mit Wolf und Panther gewechselt.

35. Ja, das macht euch der Dicke nicht, [der sich mästet] an gekochtem Fleische und Hammelbraten.

36. Dann sah ich einmal meine Frau an am Morgen, Gift strömte zwischen unseren Augen.

37. Und nach einem Leben von Bequemlichkeit und Spiel wurde ich krank und einsam und hilfsbedürftig.

38. Meinest du, ich habe den gehasst, der Hahnen schlachtete, den angefeindet, der einen Habicht anschrte.

39. Frösche quacken gehört in nächtlicher Finsterniss und erwidert heimlich und öffentlich.

40. Bis ich öffentlich in die Hölle geworfen werde mit Eseln und verspielten Dirhemem?²

41. [Nein] vielleicht wird sich Allah meiner Schwäche erbarmen, mein hohes Alter sehen und meine Entschuldigung annehmen.

¹ So übersetze ich: التمرى, der Commentar hat: هو الذى يسرى مع العفارىت بالليل ضاحكا هازيا اذا كان تحتى مرأ. Das Wort gehört zu مرأ.

² Ich lese ذراهم قمر فى wörtlich: mit Dirhemem des Besiegens im Hazardspiele.

(Fortsetzung folgt.)

A Note on one of the Inscriptions at Śravaṇa Belgola.

By

F. Kielhorn.

Having lately procured a copy of Mr. RICE's important *Inscriptions at Śravaṇa Belgola* (published in 1889), I at once, guided by the editor's preface, turned to the inscription No. 54 (pp. 41—47 of the text in Roman characters); and I was not a little surprised to find, that I had known the text of that inscription for more than twenty years.

Sanskrit scholars know that we owe the first detailed account of the grammar of Śākaṭāyana to Professor BÜHLER. Shortly after his arrival in India, in 1863, he got the text and portions of the commentaries of that grammar copied out for himself, partly in Nāgarī and partly in Grantha characters, from palm-leaf MSS. at Madras. The materials, so collected, he afterwards placed at my disposal, and I have still the use of them, although they have now been presented by BÜHLER to the Library of the India Office.

Now in one of these volumes of Śākaṭāyana's grammar there are, immediately preceding the Rūpasiddhi, three leaves with a number of verses which, on account of the numerous names contained in them, had often attracted my attention, but the exact object of which was not apparent to me. I now see that these leaves (copied about 1863 from palm-leaves at Madras) contain the inscription No. 54 of Mr. RICE's collection; and what has prevented my finding out before the purpose of the verses which are contained in them, is, that the palm-leaves were copied in wrong order, and that the

writer has had to leave blanks where the leaves from which he was copying were damaged. With the inscription in Mr. Rice's volume to guide me, I have had no difficulty in arranging, what the copyist has written, in proper order, and I can confidently assert that it would be possible to write out almost the whole inscription from the MS.

The text of the inscription, then, exists both engraved on stone at Śravaṇa Belgola and also in a MS. at Madras, and the question arises whether the MS. text was copied (directly or indirectly) from the stone, or from another MS. text of which the text on the stone also is a copy. This question, for the present, I feel no hesitation in answering in favour of the latter alternative; for — assuming that Mr. RICE has given us an accurate transcript of the inscription, which I see no reason to doubt — it is certain that the MS. copy gives the text of the inscription correctly in many passages where the readings on the stone are clearly incorrect. I cannot here give all the various readings from the MS., but trust that some selected passages will fully bear out my statement regarding the two texts.

In a verse on p. 42 (line 6) of Mr. Rice's volume Samanta-bhadra boasts thus: —

*vādini Samantabhadre sthitarati tara sadasi bhūpa
kā sthānaishām —,*

which is translated by Mr. RICE:

“The speaker Samanta-bhadra being in thy assembly: what manner of court is this, O king?”

Instead of *kā sthānaishām*, which is not Sanskrit, the MS. has *kā-sthānyēśhām* “what need have you of others?”

On p. 44, lines 1 and 2, we have the verse: —

*yatrābhigōktari laghur Haghu-dhāma-sōma-
saumyāṅgabhrīt sa cha bharaty api bhūti-bhūmih |
vidyā-dhanāṅjaya-padaṃ viśadaṃ dadhānō
Viśhṇus sa ēva hi mahā-muni-Hēmasēnah ;*

which, even as it is, could hardly convey the meaning, assigned to it by the editor. Here the MS. has the only possible reading *jishṇus*,

instead of *Vishṇus*, and makes it thus quite clear that the poet is comparing Hēmasēna with Arjuna (Dhamañjaya, Jishṇu), assailing and defeating Śiva, the god 'smeared with ashes' (*bhūti-bhūmi*).

On p. 44, lines 7 and 8, we read: —

*yaḥ kaścit pratirakti tasya vīdushō rāgmēya-bhañḡaṇ
paraṇ kurvê 'raśyam;*

the MS. has, correctly, *ragmēdha-bhañḡaṇ*.

On p. 44, lines 37—40, we have the verse: —

*yad vidyā-tapasōḥ praśastam ubhayaṇ śrī-Hēmasēnē munau
prāḡ āsīt suchirābhiyōga-balatō nītam parām unnatim |
prāya Śrīvijayē tad ētaḥ aklīlaṇ tad-rīdhikāyām sthitē
sañkrāntaṇ katham anyathānatirhirād īdṛig-rīdhē dṛik-tapaḥ :*

the general sense of which by Mr. Rice is given thus: —

"Both the learning and the penance gained by long practice which were formerly in Hēmasēna muni, passed in full to Śrīvijaya who occupied his throne: if not, how did he so soon combine them?"

The MS. has, correctly, *prāyaḥ* instead of *prāya*, and *tat-pūṭhikāyām* instead of *tad-rīdhikāyām*; and it reads, instead of *īdṛig-rīdhē dṛik-tapaḥ*, *vidyaimṛiy īdṛiktapaḥ*, suggesting thus the correct reading *vidyēdṛig īdṛik tapaḥ*.

On p. 45, line 3, Mr. Rice has: —

sarvāṅgaiv yṇam ihālilīṅgē samahā-bhāḡaṇ kalā-Bhārati,

the last words of which he translates by "the learned Bhārati". The MS., instead of *kalā*, has correctly *kalan* 'in this Kali-age' (compare p. 41, line 19, *iha kālē Kalau*).

On p. 45, lines 17 and 18, we read: —

*ārādhyō Guṇasēna-paṇḍita-patis sa srāsthya-kūmaiv jṇanā
gat-sūktāgama-gandhatō 'pi galita-glāniṇ gatiṇ lambitāḥ*

The difficulty here is that one could hardly speak of the perfume of a traditional doctrine. The MS. (besides reading in the first line *-paṇḍita-munis*) gives the second line, correctly, thus: —

gat-sūktāgada-gandhatō viḡalita-glāniṇ gatiṇ lambitāḥ.

On p. 45, lines 23—26, the printed text has: —
mīthyā-bhūṣhaṇa-bhūṣhaṇaṃ pariharētauddhatya . . chata
syād-vādaṃ vadatā namēta vinayād vādibha-kaṇṭhīravarāṇ |
nō chēt tad-guṇa-nīrjjīta-śruti-bhaya-bhrāntāḥ stha yūyaṇ yatas
tūrṇaṇ nīgraha-jīrṇa-kūpa-kuharē vādi-dvipāḥ pātinaḥ |
 Here the MS. has, at the end of the first line where the stone apparently is damaged, **tyam unmuñchata*; and in the third line it reads, correctly, *tad-guru-garjita*-, instead of the words *tad-guṇa-nīrjjīta*- of the published text which yield no sense.

On p. 46, line 38, we read: —
parīpatim anutishṭhaṇ nandīmā nishṭhitātma;
 the MS. has, correctly: —
parīpatim anutishṭhan nandīmān nishṭhitātma.

On the same page, line 17, the MS. actually has *mōha-dvisha-vyāhati*, suggesting thus the reading *mōha-dvishad-vyāhati* for the words *mōha-dvipad-vyāhati* of the published text, which cannot be correct. Other minor corrections, suggested by the MS., are, e. g., *tyaktvānyasmin* for *tyaktānyasmin* in line 40 of p. 45; **syōnmukta-nidrā-bharaṇ* for **syōnmukta-nidrā-bharaṇ* in line 22 of p. 45; *sakalārhat-pravachana* for *sakalārha-pravachana* in line 17 of p. 42; *pratiṣṭhāṇ* for *pratiṣṭhāt*, in line 16 of p. 41 etc.

More important than these details is the question which is suggested by them, whether the Praśasti was originally composed for the very purpose of being put up as an inscription at Śravaṇa Belgola, and whether the date which it contains can be taken to indicate, even approximately, the time when the inscription was engraved. Considering that the Praśasti exists in MSS., independently of the inscription and apparently in a more correct form, the inscription might well have been engraved at any time long after the composition of the Praśasti; and even the fact that the date which it contains works out correctly (Sunday, the 10th March, A. D. 1129) would prove nothing. Another question is, whether the libraries of Southern India might not eventually be found to contain MS. copies of some of the other inscriptions at Śravaṇa Belgola.

Beiträge zur Erklärung der altpersischen Keilinschriften.

Von

Friedrich Müller.¹

Inscription von Behistān I. 50 – 51.

50. *kārašim haēā daršata a*

51. *tarsa kāram warija arāžaniyā hja paranam bardijam adānā.*

SPIEGEL übersetzt dieses:

„Das Volk fürchtete ihn wegen seiner Grausamkeit, er möchte (sonst) viele Leute tödten, die den früheren Bardija gekannt hatten.“

Im Commentar (S. 88 ff.) macht SPIEGEL darauf aufmerksam, dass dieser Bericht mit Herodot im Widerspruch steht. — Herodot schreibt nämlich in. 67: *ἐπεδείκνυτο ἐς τοὺς ὑπερβόλους πάντας εὐεργεσίας μαγάλας, ὥστε ἐπεθυμένους εἶναι τοὺς πολλοὺς ἔχειν πάντας τοὺς ἐν τῇ Ἀσίῃ, παρὰ τὸν Περσέων.* Ich glaube, dass *darša-ta*, wenn es auch im Hinblick auf *παρὰ τὸν Περσέων* im Sinne von ‚Grausamkeit‘ gerechtfertigt werden könnte, dieses dennoch nicht bedeutet, sondern gleich dem griech. *ὁρᾶται* eher mit ‚Dreistigkeit, Verwegenheit, Entschlossenheit‘ zu übersetzen ist. Ich fasse mit BENFÉY *paranam* als Adverb, da dies besser in den Zusammenhang hineinpasst.

Inscription von Behistān IV, 33--36.

33. *9aatiy dāraja(wauš xšāja)9rija dahjāwa imā tja hāmi9riy*

34. *ā abawā draugadiš hāmi9riy)ā akunauš tja imaiy kāram adur*












¹ Vgl. diese Zeitschrift I, S. 59, 133, 220; III, S. 146; IV, S. 308, 173; VII, S. 111

35. *užišā pasāwa di(š auramazdā) manā dustajā akunauš ja9ā mān k*

36. *āma awa9ā di(š).*

SPIEGEL übersetzt dies:

„Es spricht Darius, der König: Diese Provinzen, welche abtrünnig wurden, die Lüge hat sie abtrünnig gemacht, so dass sie die Leute belogen. Dann gab sie Ahuramazda in meine Hände, wie es mein Wille war, so geschah ihnen.“

SPIEGEL liest *aduružišā* und erklärt dies im Glossar als die dritte Person pluralis des Imperfectums. Diese Lesung und Erklärung ist lautlich ganz unmöglich, da die Form dann nothwendiger Weise *aduružišā* (für *aduružijahā*) lauten müsste. In diesem Falle müsste man         in    emendiren, was mir aber doch aus grammatischen Gründen einigermaßen bedenklich zu sein scheint. Ich halte nämlich die Berufung auf das griech. ἐξιδέσκει für nicht ganz zutreffend, da *āiša* kein Imperfect ist, sondern ein Aorist (ich glaube nun an das Vorhandensein eines zusammengesetzten Aorists in den Keilinschriften, zu dem neben *āiša* auch *nijapišam*, *awaša* und *ājastā*¹ gehören), und dann unser *aduružišā* vollkommen isolirt dastehen würde. Ich meine daher, dass kein anderer Ausweg übrig bleibt als *aduružišā* zu lesen und in demselben einen zusammengesetzten Aorist zu erblicken. Dabei macht freilich das lange *i* Schwierigkeiten, die aber vielleicht in der schwankenden Orthographie des Altpersischen ihre Erledigung finden dürften. Sicher ist jedenfalls das Eine, dass nämlich vor dem *s* nach iranischen Lautgesetzen kein *a*, sondern hier nur ein *i* stehen kann.

Abgesehen von dem Fehler in der Interpretation des soeben behandelten Verbuns ist die SPIEGEL'sche Uebersetzung der Stelle unrichtig, da ihr ein arger Constructionsfehler zu Grunde liegt. Die Partikel *tja* (ursprünglich das Neutrum des Relativpronomens) be-

¹ So muss gelesen werden und nicht *ajasotā*: *a-jā-s-tā* geht auf *ā-jam* zurück, wie *awest nāsta* auf *man*.

deutet nämlich weder „so dass“ (wie in der Uebersetzung steht) noch auch „damit“ wie das Glossar hat), sondern einfach dasselbe, was das sanskrit. *jad*, das griech. ἐν und das latein. „quod“ bedeuten. Es ist demnach die Stelle folgendermassen zu übersetzen:

33. Es spricht Dārajawahuš der König: Diese Provinzen, welche abtrünnig

34. geworden waren, die Lüge hat sie abtrünnig gemacht, weil diese (nämlich die in der Inschrift genannten Gegenkönige) das Volk

35. belogen hatten. Darauf übergab sie Ahuramazda in meine Hände, wie mir

36. der Wunsch war, auf dieselbe Weise (übergab er mir) sie.¹

Inschrift von Naqš-i-rustam A. 31–33.

31. *auramazdā jaθ*

32. *ā araina imām būmim jau — — — —*

33. *pasāwadīm manā frābava*.

OPPERT nimmt an, es sei hier zwischen 32 und 33 eine Zeile ausgefallen und er ergänzt das Fehlende: *jau(āda)*

(namcā wispatasčā anijaišām kainām)

„und Kampf und von allen Seiten Feindes-Heer“ oder

*(namcā anijanijaišāmčā wināšam)*²

„und Kampf und gegenseitige Vernichtung“.

Ich möchte kaum glauben, dass eine Zeile fehlt und erblicke in dem verstümmelten *jau-* das Prädicat zu *būmim*. Ich ergänze dieses zu *jaušānām*, das ich mit dem neupers. جوشان identificeire. Die altpersische Wurzel *jaš* steht für awest. *juz+s*. Mit awest. *juz* (*jaōzaiti*, *jaōzenti*) ist identisch arm. *juqbat*. Mit beiden stimmt neupers. جوشیدن völlig überein. — Die obige Stelle: *jaθā araina imām būmim jaušānām* ist demnach zu übersetzen: „Als er diese Erde in Gährung (Aufruhr) sah.“

¹ Nämlich *auθā des manā dastajā atunnaš*. Vergl. diese Zeitschrift I, S. 225.

² Sanskr. *jādhau-ā wiśnatas-ā aujāśā sēnām*, *jādhau-ā anjānjāśā-ā wi-nāšam*.

Inscription von Naqš-i-rustam A, 51—53.

51. (mā)m a
 52. uramazdā pātūw ha(é)jā sarat— — — u)tāma
 53. ij wi9am utā imām dahjāum

Hier ergänzt OPPERT *sara* — — — zu *saranā*, das er mit ‚injuriam‘ übersetzt. — Abgesehen von der Schwierigkeit, diese Bedeutung aus dem Wortschatze der iranischen Sprachen zu rechtfertigen, ist ein mit *s* anlautendes Wort im Altpersischen verdächtig, da man für altind. *ś* = awest. *s* im Anlaute hier 9 erwartet. Ich möchte daher für 𐎧𐎠𐎧𐎠 (*sara*) 𐎧𐎠𐎧𐎠 (*wara*) lesen und das betreffende Wort als *waratā* ergänzen. Allerdings würde *waratājā* = awest. *waratājā* besser passen, aber für vier Buchstaben scheint der Raum zu klein zu sein. Die Bedeutung von *warata* ist ‚Irrweg‘. Im Awesta ist *warata* ein Feminin, während wir für das Altpersische einen Masculin- oder Neutral-Stamm annehmen müssen.

Darius-Inscription von Persepolis H, 1—3.

1. auramazdā wazraka hja ma9išta bag
 2. ānām hauw dārajawaum xšāja9i
 3. jam adadā.

SPIEGEL übersetzt dieses:

‚Der grosse Ahuramazda, welcher der grösste der Götter ist, hat den Darius zum König gemacht.‘

Diese Uebersetzung ist nicht ganz richtig. Nach den anderen Inschriften zu urtheilen, wo steht: *baga wazraka auramazda* ‚ein grosser Gott ist Ahuramazda‘ ist oben *wazraka* nicht Attribut, sondern Prädicat zu *auramazdā*, und es muss demnach übersetzt werden: ‚Gewaltig ist Ahuramazda, welcher der grösste der Götter ist. Er hat den Darius zum Könige gemacht.‘

Darius-Inscription von Persepolis J, 6—10.

6. rasuā aurama
 7. zdāhā imā dahjāwa tja adam
 8. ādaršaij hadā anā pārsā kā

9. *rā tjā kacāma atarsā manā baz*

10. *im abacā.*

Spiegel übersetzt:

„Durch die Gnade Ahuramazda's sind es diese Länder, die ich regiere mit diesem persischen Heere, welche sich vor mir fürchteten und mir Tribut brachten.“

Spiegel fasst das Verbum *ādarsaij* als die 1. Pers. singul. Präs. Med., was mir nicht richtig zu sein scheint. Ich möchte es lieber mit BENFEY als 1. Pers. sing. Imperf. Med. fassen, schon wegen der ähnlichen Phrase in der Inschrift von Suez B. 7 - 8: *(hada) pā rsā (mudrājam aqarvā)jam*. — Ich übersetze demnach die obige Stelle: „die ich mit dem persischen Heere mir unterworfen habe.“

uwādaidaja (uwādaidja).

Dies ist der Name einer Stadt in der Landschaft Persis, welcher Behistūn nr. 51 vorkommt. Spiegel möchte $\langle \overline{\text{u}} \overline{\text{w}} \overline{\text{a}} \overline{\text{d}} \overline{\text{a}} \overline{\text{i}} \overline{\text{d}} \overline{\text{a}} \overline{\text{j}} \overline{\text{a}} \rangle$ für $\langle \overline{\text{u}} \overline{\text{w}} \overline{\text{a}} \overline{\text{d}} \overline{\text{a}} \overline{\text{i}} \overline{\text{d}} \overline{\text{a}} \overline{\text{j}} \overline{\text{a}} \rangle$ emendiren. Dafür sehe ich keinen positiven Grund. Das Wort ist ächt persisch und bedeutet „eigene Befestigung habend“ (d. i. „von Natur aus befestigt“). Der Stamm *daida-*, welcher darin steckt, ist identisch mit dem awest. *daēza-* neup. داز , dem got. *daiga-* und dem griech. διδ , hängt also mit *dida* „Festung“ neup. د wurzelhaft zusammen.

kamana oder kanna?

Dieses Wort kommt öfter im Instrumental Plural, in der Form *kamanaibis* oder *kannaibis* vor. Es wurde früher auf die Wurzel *kam* bezogen, wornach es als „trenn, anhänglich“ übersetzt wurde, in der neuesten Zeit wird es jedoch, namentlich gestützt auf die Uebersetzungen, mit dem awest. *kanna-*, neupers. کنا identificirt. Die entscheidende Stelle für die Bestimmung der Bedeutung ist Behistān n, 19, wo steht:

18. *kāra pārsa utā māda) hja upā mām ā*

19. *ha haww kamanuma āha*

SPIEGEL liest *kamnam* und fasst dies als Prädicat zu *kāra* statt *kamna*, indem er übersetzt: ‚Das persische und medische Heer, das bei mir war, war klein‘ — eine Construction, die ebenso wie etwa latein. ‚*exercitus parvum erat*‘ statt ‚*exercitus parvus erat*‘ schlechterdings unmöglich ist. Man kann hier nur *kamanama* = *kamana-maij* lesen, wo *ma* für *mai*j durch die Inschrift des Artaxerxes Mnemon 3 *apanjā(k)ama* = *apanjāka-maij* sichergestellt ist. Die Uebersetzung: ‚Das persische und das medische Heer, das bei mir war, hielt tren zu mir‘ passt vortrefflich zu den vorangehenden Zeilen 16—17: *kāra māda hja (wi)ṣāpatij āha ha)ēāma hāmīṣrija abawa abij awam frawartim ašijura*: ‚Das medische Heer, welches in den Clänen (nicht ausgehoben) war, wurde von mir abtrünnig, ging zu jenem Frawartiš über.‘ Was auf Behistān II, 24, wo OPPERT *hauw adakaij* (*kamnamēij naij a)ḍā(raja)*) vorgeblich nach der sogenannten sythischen Uebersetzung wiederhergestellt hat, wirklich gestanden haben mag, lässt sich nicht leicht feststellen;¹ keineswegs war jedoch die mit Behistān II, 19 identische Form dort vorhanden.

wasija oder *wasij*?

Die entscheidende Stelle dafür, ob 𐬨𐬀𐬢𐬭𐬵 (*wasij*), wie SPIEGEL liest, oder *wasija*, wie ich lese (vgl. diese Zeitschrift, Bd. vi, S. 357) gelesen werden muss, ist die Inschrift des Xerxes K, Zeile 19, wo es heisst: *houw wainā auramazdāha wasija tja naibam akunauš* „er hat mit der Gnade Ahuramazda's sehr vieles Schöne (plurimum quod pulchrum) ausgeführt“. — Hier kann sich *tja naibam* nur auf ein vorangehendes Neutrum beziehen, das eben durch *wasija* repräsentirt wird.

Die Wurzel *kar* ‚merken, gedenken‘.

Die Wurzel *kar* (altind. *kr*, *śakarmi*, WHIRNEY, *Wurzeln*, V 3 *kr*), die nach meiner Ansicht mit dem latein. *cer-no* in der Bedeutung 'sehen, blicken' identisch ist (in *cer-no* sind zwei verschiedene Wurzeln zusammengefloßen), findet sich im Iranischen in mehreren

¹ Etwa *hauw adaij naij ana dū* (amānaja)?

Formen, die man bisher verkannt und zu *kar* (altind. *kr-ñō-mi*) gestellt hat.

Zunächst sind es die altpersischen Formen *parikarā*, *parikarāhj*, *parikarāha-diš*, welche SPIEGEL irrthümlich zu *kar* ‚machen‘ stellt, während DARMESTETER (*Études Iraniques* 1. 209) das Richtige getroffen hat. — Dann aber gehört dazu besonders das awestische Causativum *hankārajēmi* ‚ich melde an, ich verkündige‘, das zu dem primären *kar* sich gerade so verhält, wie die Causativa *āwāḁajēmi*, *nīwāḁajēmi*¹ zu dem primären *wid*. JUSTI hat es (*Zendwörterbuch* S. 79, a) irrthümlich zu *kar* ‚machen‘ gestellt. Das im Awesta nicht vorkommende primäre *han-kar* ‚denken, überlegen‘ findet sich im Neupersischen, aber als Denominativum (wie داشتن = *dārajanī*) in dem Verbum انگاریدن, انگاشتن in der Bedeutung تصور کردن و پنداشتن و گمان بردن wieder.

Nach diesem ist FICK, *Vergl. Wörterbuch* 4. A. Bd. 1, S. 184 zu verbessern, wo *parikarā*, *parikarāhj* mit SPIEGEL irrthümlich zu *kar* ‚machen‘ gestellt werden.

Die Saka.

Nach Herodot VII, 64 nannten die Perser alle Scythen *Saka* (ὁ γὰρ Πέρσαι πάντας τοὺς Σκύθας καλεῖσσι Σακας). Bei den Indern bezeichnet der Name **शक** die Indoscythen (BOURLINGK-ROTH). In der Inschrift des Darius von Naqš-i-rustam werden dreierlei *Saka* genannt, nämlich 1. die *sakā haumavatrzā* ‚die Haoma bereitenden Scythen‘, wahrscheinlich ein Stamm, der die zarathustrische Religion angenommen hatte;² 2. die *sakā tigraxaudā* ‚die Scythen mit den spitzigen Helmen‘, wie ein solcher auf der Inschrift von Behistān abgebildet ist und 3. die *sakā (t)aiij (ta)ra daraja* ‚die Scythen, welche

¹ Vgl. SPIEGEL, *Avesta-Commentar* II, S. 1.

² Im Schamanismus der sibirischen Völker finden sich so zahlreiche Elemente der zarathustrischen Religion, dass man, um das Vorhandensein derselben zu erklären, einen lange währenden Einfluss der letzteren auf diese Völker annehmen muss. Darüber vergleiche man namentlich das classische Werk W. RADLOFF'S *Aus Sibirien*. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten. Leipzig 1884 S.^o. Bd. II, S. 1 ff.

jenseits des Meeres'. Unter dem *daraja* ‚Meer‘ könnte aber auch der heutige Oxus (*Amū-darjā*) verstanden werden, gleichwie im Arabischen *بحر* sowohl ‚das Meer‘ als auch einen ‚grossen Strom‘ (z. B. den Nil) bezeichnen kann.

Interessant ist es, dass die Jakuten sich *saxa* (*saxa-lar*) nennen.¹ Sie sollen ehemals im Süden gewohnt haben und erst von Tschinggis Chan von ihren Sitzen vertrieben worden sein. Man könnte angesichts dessen fragen, ob nicht der Name *Saka* bei den im Norden Irans nomadisirenden Stämmen der türkischen Familie als Volksbezeichnung vorkam und von den Jakuten bis auf den heutigen Tag bewahrt wurde. — Dass unter den Seythen von den Alten die nördlichen Völker, sowohl der mongolischen als auch der mittelländischen Rasse verstanden wurden, dies beweist einerseits die Beschreibung der Seythen bei Hippokrates (in der Schrift: Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τῶπων. — Hippocr. Opera, ed. KÜHN I, 523 ff. in *Medicorum Graecorum Opera*, Lipsiae 1825. Vol. XXI), die nur auf die mongolische Rasse passt, andererseits die Abbildung des Seythen auf der Inschrift von Behistān, welche entschieden ein Individuum der mittelländischen Rasse uns vorführt.

Wenn die Gleichung altpers. *saka* = jakutisch *saxa* sich als richtig herausstellen sollte, dann wäre damit für die Bestimmung der ethnologischen Stellung der Indoscythen (शक) ein fester Anhaltspunkt gewonnen.

¹ Vergleiche meine *Allgemeine Ethnographie* II A, Wien 1879, 8° S. 393 und O. BOHTLINGK: *Ueber die Sprache der Jakuten*, St. Petersburg 1851, 4° Jakutisch-deutsches Wörterbuch S. 152, a. (A. TH. VON MIDDENDORF'S *Reise in den nördesten Norden und Osten Sibiriens*, Band III)

NEW MANUSCRIPTS FROM KASHGAR.

By

G. BÜHLER.

It is not much more than two years ago since the discovery of the Bower MS. taught the students of Indian palaeography and literature that they might expect assistance for their researches from Central Asia, and already an almost constantly flowing stream of materials begins to pour in from the same quarter. Last year brought us the curious leaf, found by M. PETROFFSKI, the Russian Consul in Kashgar, and published by Dr. S. VON OLDENBURG. This year we have to register two new collections of MSS., one of which has gone to Calcutta, while the other has been added to the treasures of the library at St. Petersburg.

In Vol. LXII of the *Journal of the Bengal Asiatic Society* Dr. HOERNLE gives a full and most excellent account of a batch of MSS., which he calls the WEBER MSS. according to their original purchaser, the Rev^d F. WEBER, Moravian missionary at Leh in Ladakh. They were discovered by an Afghan merchant who dug for buried treasure in an ancient ruined house near Kugiar, a place just across the border of Chinese Yarkhand. Instead of the expected hoards of gold and silver he found, it is said, the bodies of some "cows" which at the first touch crumbled into dust, and with them a number of inscribed leaves as well as two small wooden boards. The leaves, 76 in number, are all narrow strips of paper of several qualities, covered with a kind of sizing and probably made of the fibres of *Daphne papyracea* or of *Edgeworthia Gardneri*, both of which plants are still used

for the manufacture of writing materials in the Himālayas. As is the case with the birchbark of the Bower MS. and as is still usual in many parts of India, the sheets have been cut according to the size of the Indian palmleaves, and they are pierced on the left side by a single hole for the string. As Dr. HOERNLE remarks, MSS. with single holes placed on the left side, have not been found hitherto in India. But, from the existence of numerous copperplate grants with one ringhole on the left, issued by the Rāṭhōrs of Mānyakheṭa and other kings, I think, we may safely infer that once they were not unknown. The first portion of the WEBER MSS. shows also another peculiarity, which it shares with the South-Indian copperplates and MSS., since the number is marked on the first side or obverse of each leaf,¹ not on the second as is the practice in Mahārāshṭra and all districts lying further north. This peculiarity becomes very suggestive, as all the complete leaves of the Bower MSS., facsimiles of which I owe to the kindness of Dr. HOERNLE, bear the figures on the second side, and as according to Dr. HOERNLE (p. 30), a leaf of Part VI of the WEBER MSS. shows traces of the numeral 6 on the reverse. I shall have to recur to this point further on.

The characters of the WEBER MSS. are by no means uniform. Some portions show varieties of the Northwestern Gupta alphabet, the letters being sometimes angular, sometimes round, differing considerably in size and in one case (Plate III, Figure 1) showing a strong affinity to another type which will be mentioned forthwith. But the majority of the leaves exhibits the peculiar and difficult alphabet which first became known through the PETROFFSKI MS., published last year by Dr. S. VON OLDENBURG. As the WEBER MSS. include several Sanskrit texts, written in this alphabet, Dr. HOERNLE has been able to decipher it completely and has given on Plate IV a complete table of its letters and of the letter-numerals belonging to it. In justice to Dr. VON OLDENBURG I must state at once that he,

¹ See Plate I, Figure 1, and Dr. HOERNLE'S remarks on page 9 (of the Separate Extract).

too, has succeeded independently in reading these characters, as his collection likewise contains Sanskrit texts for which they have been used. Dr. HOERNLE calls this alphabet "Central Asian Nāgarī"¹ and points out that it somewhat resembles the "Wartu", found on Babu Sarad Chand Dās' tables in vol. LVII of the *Bengal Asiatic Journal*, and still more closely the Khacheehee, Grantsodee, Secndoohee and Pookangkee on Mr. Hodgeson's Plate I in vol. XVI of the *Asiatic Researches*. He notes several of its peculiarities, among which the occurrence of a *ma*, probably derived from the so-called Indo-Skythic angular form, is of palaeographical interest, and he distinguishes two varieties, a square and a round one, chiefly according to the shapes of the letters *tha* and *dha*.

The WEBER MSS. contain fragments of nine, or possibly eleven, works, all of which are written in barbarous Sanskrit with the exception of No. IX where an unknown language, mixed with Sanskrit terms, occurs. The most interesting are those described by Dr. HOERNLE under Nos I, II, V and VI. No. I, from which Dr. HOERNLE transcribes and translates fols 13—15, is an astronomical treatise. The portion published gives an account of the Nakshatras, the number of their stars, their duration, their shape, their position, their tutelary deities, their food and the Gotra names of their mothers. Their number is 28 and the order that beginning with Kṛttikā. The details mostly agree with those of the Nakshatrakalpa, attached to the Atharva-veda. Among the discrepancies from the latter work, Dr. HOERNLE has traced five out of nine conflicting statements regarding the number of the stars in Brahmagupta's Siddhānta. As regards the age of the treatise, he assigns it approximatively to the period 300 B. C. to 200 A. D., and he declares it to belong to the last stage of Vedic literature. The first point, I fear, will require reconsideration, as some of the premises, on which the conclusion is based, are no longer safe and reliable. But, the assertion that the fragment belongs

¹ For convenience's sake I shall adopt this name provisionally. The real Indian appellation will probably be found one of these days in the long lists of Lipis, given by the Buddhists and Jainas.

to a Vedic work, or to a recast of a Nakshatrakalpa, seems to me undeniable. To this conclusion point, (1) as Dr. HOERNLE says, the fact that the information regarding the Nakshatras is communicated by an unnamed person to Pushkarasârin, i. e., the Vedic teacher, whom Âpastamba calls Pushkarasâdi and the grammatical Âchâryas name Paushkarasâdi, "the offspring of Pushkarasad," and (2) the whole tenor of the introductory remarks. The portion of the latter, contained on fol. 13^b, runs according to Dr. HOERNLE, as follows:¹

L. 1. *katame | Vâtsâ Brâhmachâraṇaḥ Chhandogâ iti | katî Chhandogânâm bhedâḥ | shaṭ | katame | tadyathâ Godhû*

L. 2. *Kapîñjaleya Atyâsanam iti | kiṃgotrî mâtâ | Pârâsarî | paṭhati bhavân nakshatravaṃśam | atha kiṃ | katha[yatu taṃ bhavân | tadyathâ Kṛittikâ 1] etc. etc.*

This I translate, differing slightly from Dr. HOERNLE: — "Which are they?" "The Vâtsas, the Brâhmachâraṇas² (*students of the Brahma or Atharvaveda?*) and the Chhandogas (*Sâmavedins*)." "How many are the divisions of the Chhandogas?" "Six." "Which are they?" "They are as follows: — Godhû . (*Kauthuma*) Kapîñjaleyas (. . . *ka, Prâñjalayaḥ*)³ . . ." "To which Gotra, does their mother belong?" "She is of Parâsara's." "Does your honour recite the genealogy of the asterisms?" "Certainly." "Will [*your honour*] recite [*it for me?*]" "*That is as follows: Kṛittikâ 1*" etc. The pointed manner, in which the Chhandogas are referred to, makes it in my opinion probable that we may declare the treatise to be based not only on some Vedic Nakshatrakalpa, but on a particular one which belonged to the Sâmaveda. For, it is hardly likely that any but a Sâmavedin would enumerate the six subdivisions of the Chhandogas, and it is highly probable that Nakshatrakalpas were among the Pañishṭas of other Vedas besides that of the Atharvâṅgirasas. The

¹ The stops in the following passage are mine and my restoration of the end of the line differs from Dr. HOERNLE'S which is [*yatu me tadyathâ*] etc.

² I write *brâhmachâraṇaḥ* for *brâhmachâraṇaḥ*

³ Or, this branch of the Chhandogas possibly corresponds to the Brahmagical Kapîñjalâdas. The following word *Atyâsanam* is probably a corruption of *Âsurâyaṇaḥ*, a school of the Sâmavedins.

circumstance that the list of the Chhandogas may possibly not quite agree with that of the Charaṇavyūha matters very little. For, of old, it is said, the Sāmaveda had one thousand branches. Several peculiar forms, to which Dr. HOERNLE has called attention, make it further very probable that the treatise of the WEBER MSS. has been copied originally by a very ignorant person out of a South Indian MS. The nineteenth Nakshatra, it is asserted, is *raiṣṡadairata*.¹ Dr. HOERNLE, of course, has seen that this is a blunder for *raiṣradairatam*, "that which has Viśva i. e. the Viśvedevas for its guardian deity". To those who are familiar with the Valabhi and other grants of the seventh and eighth centuries A. D., written in Southern characters, it will be known that the subscript *ra* very frequently looks almost exactly like *ya*, because the original triangle has been converted into an irregular loop bulging out towards the left and opened on the right, and it may be added that in modern Telugu as well as in other Southern alphabets groups like *trā* and *tyā* are hardly distinguishable. Two other blunders are more complicated. The wrong form *Ābhividdhi* for *Ahibudhnyā* (usually *Ahīrbudhnyā*) is due partly to misreadings and partly to mispronunciation. The syllable *ha*, the subscript signs for *u* and *na* have been misread; the initial long *ā* and the final *i* for *ya* are due to negligent pronunciation, and the substitution of *ra* for *ba* is explained by the fact that in Northern India (excepting Kashmir) *ra* is invariably sounded *ba*. Among the misreadings the last two are easy in most alphabets. But to mistake *hi* for *bhi* is only possible in Grantha, and the Devanāgarī transcripts of Grantha MSS. show the blunder very frequently. Again the frightful distortion of *Aja Ekapād* into *Āryamākalpa* is due (1) to the unlucky conjecture of a monk, possessed of little learning, who mistook *aja* "a goat" for the Prakrit word *ajja* "worthy" and put down the Sanskrit equivalent of the latter, (2) to his misreading *e* as *mā* and *pā* as *lpa*, and (3) to the Prakritic elision of the final *d*. Now, it is easy to mistake for *lpa* a *pā* with the vowel-stroke going

¹ Compare Dr. HOERNLE's Plate I, Figure 1, line 1 (end)

upwards, as is regularly the case in these MSS. and in various inscriptions. But, to read *mā* for an initial *e* is only possible, if the *e* is open at the top. That is the case in the modern alphabets of the Drāviḍa country, and the peculiar form of the diphthong occurs already in the Gujara inscriptions of the seventh century.¹ If we add to these indications, viz. to the substitution of *bhi* for *hi*, of *śya* for *śra* and of *mā* for *e*, the fact, already pointed out, that the leaves bear the numbers on the first page instead of on the second against the usage of the Northern half of India and of Kashgar (see above p. 261), the probability that this astronomical treatise was originally copied from a Southern MS., becomes very strong. And the fact that the Chhandogas or Sāmavedins were and still are very numerous in Southern India at least agrees with this assumption. I believe it, however, to be possible that the copy of the treatise in the WEBER MSS. may have been derived from a Southern MS. not directly but at second hand. For, the substitution of *ra* for *ba* in *Ābhiriddhi*, and of *ksh* for *sh* in *rikshyudairatam* (fol. 15a, l. 3) point to the influence of the North-Indian dialect. With respect to the curious *ksha* for *sha* I may add that in Northern India (including Kashmir) both letters are pronounced *kha*, and that hence a half-educated Bhikshu might well put *Vikshyudairatam* for what he pronounced *Vikhyudairatam*.²

The second section of the WEBER MSS. (seven folios) contains according to Dr HOERNLE a Stotra or hymn to Pārvati. I should say that the work was a chiefly metrical Śaiva Tantra, such as I have seen and collected in Kashmir in considerable numbers. It agrees with this supposition that the first line preserved seems to have

¹ The forms with open tops must needs be very old, as Professor JACOBI suggests to me, in all those countries, where the letters are scratched with an iron stylus on palm leaves. Flat top strokes would easily cause splits in the brittle materials.

² I may add that in No. 1, fol. 15a, l. 2 I read *vāṇbhakshāhāram* 'that whose food is (the flesh) of snakes' instead of *vāṇkrakshāhāram*. Similar signs for *bha* occur more frequently, e. g. in *bhaktā*, Plate 1, Figure 2, l. 3. The peculiarity in 'bhakshā' is that the loop of the *bha* has not been closed completely.

formed part of an exordium, consisting of a conversation between Śiva and his spouse and that Dr. HOERNLE has found on one leaf directions for a sacrifice to Pārvati. I have noticed more than once in the Tantras dialogues between the two deities, as well as that Śiva next goes off, as he does here, into a hymn on Pārvati and teaches her her own *gṛhyas* and that finally directions for oblations are given. The characters, in which this piece is written, are, as Dr. HOERNLE says, again a variety of the Northwestern Gupta. I would call them minute roundhand Gupta. The use of single or double dots for interpunction, to which Dr. HOERNLE calls attention, is common on the oldest copperplates, and occasionally has been the cause of the erroneous insertion of Visargas in the transcripts. Some of the numeral signs, which stand after the verses, are partly very archaic in appearance. The figure for 10 exactly resembles that in the Nānāghāt inscriptions, which belong to the second century B. C. It is very desirable and not improbable, that Dr. HOERNLE's hope to see the work identified hereafter with some book already known, may be fulfilled.

No. v, consisting of eight badly mutilated leaves with "the round variety of the Central Asian Nāgari," gives us a fragment of a conversation of Buddha with the Mahāyakṣhasenāpati Māṇi-bhadra, to whom the Teacher seems to have communicated a charm of some kind or other. I notice it specially, because one of the pieces in the Petrovskii Collection, to be mentioned below, contains a second copy of this work.

The sixth section (five leaves) possesses for the Sanskritist as great an interest as the first, since it contains fragments of a Sanskrit Kosha in Ślokas. Unfortunately the value of the MS. is somewhat impaired by extensive mutilations on the right side of each leaf and by very serious corruptions of the text. There seems to be not a single complete verse, only complete half verses are found. The state of the text may be imagined from the following two specimens, which by no means belong to the worst: —

(1) *[pra]dattā puruṣajñāncha rāman tamarinirdiṣet 50*

which stands for,

pradattām purushajñām cha rāmām tām abhinirdīset |

and means, "Let him call *rāmā* a female, who has been given in marriage or has had connexion with men".

(2) *padmini rejurājīrachatrapatṭarati smṛitā* [tā]

which can only be restored in part.

padmini rejurājīrasatapatṭarati smṛitā ¹

and apparently means,

"A lotusbed (*padmini*) is called *rejuratī* (?), *rājīvaratī* and *śa-tapatṭarati*."

According to Dr. HOERNLE the verses, numbered 24 – 57, which he has transcribed, belong to two different Adhyāyas. The transcribed portion shows further, that the Kosha was a synonymous glossary of a very primitive type, in which the words were not grouped according to their meanings, but were placed without regard to scientific classification according to the requirements of the metre. A mention of "Kshatriyas, conquered by Buddha," in verse 55 seems to indicate the faith of the author. If the fragment is taken in hand by a specialist in Koshas like Professor ZACHARIAE, the work, to which it belongs, will probably be identified. I should not wonder, if it turned out to be a portion of one of the much quoted ancient Koshas, like Rabhasa, Bhāguri, Vyāḍi or Kātyāyana.

The sections III, IV, VII and VIII seem to contain charms of various kinds, such as the Bhikshus no doubt frequently used in order to obtain a living. They possess little human interest, but, of course, may hereafter become important for specialists. Section IX (25 leaves) is not in Sanskrit, but in some unknown language, interspersed with Sanskrit words, which is probably the same as that used in the PERROFFSKI MS. of 1892. Dr. HOERNLE deserves the highest praise for the excellent manner in which he has made out the alphabet and has identified the numerous distorted Sanskrit names

¹ The emendation *śatapattra* belongs to Dr. HOERNLE. My translation differs from his. *Reju* may possibly be a mistake for *te-abja*.

of medicinal plants or drugs whence he, no doubt correctly, infers that the work is a treatise on medicine. Dr. HOERNLE adds also a transcript of the PETROFFSKI MS., which he conjectures to belong to the Tāntric class of Buddhist literature. His results have now paved the way for the students of the Central-Asian languages, whose task it will be to enlighten us on the character of the unknown language.

In turning to Dr. vox OLDENBURG's publication which has appeared in vol. viii of the *Journal of the Imp. Russian Archaeological Society*, I must premise that I labour under the serious disadvantage of not reading Russian, and that hence I can do not much more than call attention to, and to give my opinion regarding, his transcripts and facsimiles. Dr. vox OLDENBURG gives, too, fragments of nine works which, as the facsimiles show, all are written on paper and exhibit almost exactly the same varieties of handwriting as the WEBER MSS. There are the angular Gupta characters of several sizes in Nos. 1, 2, 3, 4 (last two lines), 5, 6, the transitional Gupta in No. 7, and two kinds of "Central Asian Nāgari" in Nos. 4 (first two lines), 8 and 9. The language is throughout barbarous Sanskrit, in some cases largely mixed with true Pali.

The first portion, transcribed on pp. 7—9, contains seven leaves, mutilated partly at one end and partly at both, which give considerable fragments of a work in prose on divination. It was divided into sections, sometimes called *paṭala* and sometimes *adhyāya*. On Dr. vox OLDENBURG's fol. 2^b we have the end of the eighth *paṭala*, on his fol. 4^b, the end of the ninth and the tenth, after which latter follows the *lekhyā*—i. e. *lekṣādhyāya*. On fol. 3^a begins the *gamaṇādhyāya* and on 3^b ends the *baddhana*—i. e. *bandhanapaṭala* after which apparently the *mokṣapaṭala* begins, the name of which has been lost. The *baddha[nḍha]ādhyāya* begins on fol. 5^a. It seems to me undeniable that the leaves are in disorder, and I would arrange those in the middle regarding which alone I dare to give an opinion as follows: — 2^b, 4^b, 4^a, 5^b, 5^a, 3^b and 3^a. Then we obtain (1) end of Paṭala 8, (2) Paṭala 9, five lines, (3) Darśanapaṭala 10, 3 lines, (4) *lekṣā-*

dhāya,¹ 8 lines(?), (5) an unnamed *adhyaṃga*, 8 lines, (6) *bandhanādhyaṃga* or *bandhanapaṭala*, 5 lines, (7) [*śuksha*] *paṭala*, 8 lines, (8) *gamānādhyaṃga*. As the numeral figures have been lost, it is, of course, easy to make mistakes with respect to the sequence of the leaves, and the curious beginning of most of the sections, *athāparāṃ* or *athāparāṃ* — °*paṭalāṃ* or °*ādhyāṃgāṃ vyākhyāisyāmāḥ*, may also mislead as one may be tempted to explain it by *atha aparaṃ* and to translate, "Now follows a second chapter on . . ." Those familiar with the *Parīśiṣṭas* and similar compositions however will recognise that the words are corruptions of *athātāḥ parāṃ*. In one case the MS. has correctly *athāto lekhyā[lekhyā]dhyāṃgāṃ vyākhyāisyāmāḥ*. These phrases as well as the division into *Paṭalas* or *Adhyāyas* leaves no doubt that the fragments belong to an originally Brahmanical book, which in course of time received through the ignorance of the *Bhikṣhus* a large admixture of Pali and hybrid forms, like *pekḥḥati*, *itthīnāṃ*, *pucchhamāṇe*, *pricchhā*, *pricchhamāṇaṃ* and so forth. Dr. von OLDENBURG's facsimile of fol. 7^b (Plate I, Fig. 1) shows that he has deciphered the characters very well. I have noticed only one little mistake *śabham* (l. 5) for *śubham* (facsimile), which is probably due to a misprint.

The next sections 2—6 contain only very small fragments giving rules and Mantras for various charms, with the exception No. 1, which may refer to medical matters. On a comparison of the facsimiles with the transcripts, I agree with most of Dr. von OLDENBURG's renderings. But I would point out that the short horizontal stroke which occurs so frequently in most of them, is (except in *chikitsitam* No. 4, l. 3 where it is the *Virāma*) a sign of interpunction equivalent to the single vertical line of the modern MSS. It would perhaps have been better to render it in this manner than to simply repeat it. Further, in No. 6 I read: —

(1) l. 1: *korāṇṭakapushpāṇi* "Korinda-flowers" for . *raṇṭ* . . *pu*;

(2) l. 2: *ga[s]g[ān]ṭiyāṇte sa gāṃ* for *ga-ga-gāṇṭi sa gāṃ*;

¹ This means "the chapter on divination through lines" and the contents of fol. 4^a clearly refer to this subject.

(3) l. 3: | *idañ me kārṇaṃ sādhaṃbhi* [i] *idañ me kār . . for idañ me kārṇaṃ ja(?)* — *yāhi* — *me*;¹

(4) l. 4: *udārāñ, richitrāñja* [l] [i] [ñ] *kṛit[rā]*² for *udārāñ, richitra . . .*

The sections 7 and 8 are again more interesting. The former contains a small piece of a probably metrical Praśnottaramālā or catechism, which puts and answers questions like the following: —
 "Who is a lord? He who has conquered himself Who is defrauded? The careless man Who is resplendent? He who is rich in virtue What is the permitted drink? The juice of the sacred law"

No. 8, on the other hand, includes portions of eight leaves, the contents of which refer to the instruction of the Yaksha Māṇibhadra by Buddha, and it is another copy of Dr. HOERNLE's No. v, as may be seen by the following comparison: —

PETROFFSKI MS.: (fol. 4A, 1 3 ff.)	WEBER MS.: (obverse of figured page)
<p>. . . . [<i>ma</i>] <i>hāmune</i> <i>piddhiman-</i> <i>to dyutimanto varṇaranto gaśas-</i> <i>rino 6 mahā[balā] mahākāpī ri-</i> <i>rya</i> [<i>vegaparāikramah</i>]³ <i>sarve pra-</i> <i>sannamānasā Buddhāñ vandanti</i> <i>Gautamāñ</i> [<i>apa</i>] <i>rājitaḥ</i> <i>Maṇidanto Puṣpadantaś cha Sa-</i> <i>hasrākshaś cha Piṅga</i> [<i>la</i>]⁴</p>	<p>. <i>manta varṇaranta gaśas-</i> <i>rino 6 mahābala mahākā[ā]ya . .</i> <i>namanasaḥ Buddhāñ vandanti</i> <i>Gautama 7 kumbhakarṇo Niku-</i> <i>bhaś cha Siddhacittama aparājitaṃ</i> [] <i>danto cha</i> <i>Sahasrākshaś cha Piṅgala</i> [] <i>Kavilo Dharmadiryāś cha Ugra-</i></p>

¹ Here a dot does duty for the modern *ā*, just as in Dr. HOERNLE's No. 2.

² The sign, which is used here for *ea*, is exactly the same as that in Dr. HOERNLE's Nos. 1 and 2. Dr. HOERNLE reads it *ba* in his No. 2. But on a leaf, a photograph of which I owe to Dr. vox OLDENBURG, I find it used in the group *reva* for the second *ea* only.

³ Read *śkrāmāḥ* |

⁴ A mistake for *s*.

..... śaraṇaṃ tejo [1] . . . teśāṃ śaraṇāṃ
 yānti suprasannena [chetasā]¹ yānti supprasannena chetasā 9

This is sufficient to show that, if the contents of the eight leaves of the WEBER MS. are fully compared with those of the PETROFFSKI MS., the text of the Sūtra may be restored almost completely.

I must add that Dr. von OLDENBERG has succeeded in tracing the story of Mañibhadra and counterparts of several of the Sanskrit Ślokas in the Saṃyuttanikāya and in the Aṅguttaranikāya; and he has added a learned note, which throws new light on the curious word Khākhorda, which occurs in this text between Āśivisha and Vetāla and appears to be the name of a hurtful being.

Section 9, finally, gives a very small fragment which mentions the name of *Mātāṅga muni* and seems to teach some charm.

The considerable variations in the characters of the MSS. of the two new collections impose an arduous task on the palaeographer, who has to classify them accurately and to trace their affinities to those of the inscriptions, and they make it rather difficult to give a definite opinion regarding the age of some parts of the new finds. Dr. HOERNLE thinks that no portion of the WEBER MSS. can be later than the end of the seventh century or the beginning of the eighth, when the Musalmans conquered Central Asia and put an end to Sanskrit culture in those regions. Moreover, he assigns those, showing Gupta characters with the tripartite *ga*, to the fifth century A. D. Dr. von OLDENBERG's palaeographical remarks are unfortunately not intelligible to me, as they are in Russian. From a private letter of his I learn that he has deferred the discussion of the question of the age of the MSS. until later. But I notice that, on p. 6 of his article, he has quoted Hsien Tsiang's remarks regarding the characters, used by the Buddhist monks in the kingdom of Kiutshi, which were derived from the Indian, but showed some modifications, and that he calls attention to the statement of a Muhammadan writer, according to which followers of Śākyamuni existed in Central Asia

¹ The restorations are Dr. von OLDENBERG's.

about 823 A. H. The last point might be taken to indicate that possibly Sanskrit MSS. were written in Kashgar after the Muhammadan conquest. But, much more definite information regarding the state of the Buddhist communities, which survived the inroad of the Muhammadans, would be required in order to make it probable or to prove that they still showed a literary activity. The literary history of Kashmir after the Muhammadan conquest seems to show that the Buddhists, who were numerous before that event, had no power of resistance, while the Brahmans, made of sterner stuff, continued to exist and to cultivate their ancestral arts and sciences. They even managed to gain, temporarily at least, the support of, and an influence on, their Musalman rulers. Men like Jonarāja and Śrīvara were received and, it is alleged, even favourites at the court of Zain-ul-ābidin and their compositions were appreciated. But no record or remnant of Buddhist literary works, composed after the Conquest, has been found hitherto. These facts, it seems to me, make it advisable to be cautious in founding far going speculations on the statement, extracted by M. QUATREMÈRE from the *Madjma-al-Bahreïn*, to which Dr. von OLDENBURG very properly has called attention. It will be safer, I believe, to rely on the comparison of the alphabets with those of the dated inscriptions, always keeping in mind the fundamental rule that the epigraphic characters change more slowly than the literary ones. If one adopts this method, one can only say that the new pieces with letters of the Gupta type in all probability belong to the same early period as those of the Bower MSS. To the same period probably belong the transitional characters of Dr. HOERNLE's Plate III, Figure 1 and Dr. von OLDENBURG's No. 7. For they share some salient peculiarities, e. g. the closely similar *ta* and *na* and the peculiar *ṛ̣*-vowel, with the inscriptions of the Indo-Skythic times from Mathurā. Their *ma* appears, as Dr. HOERNLE has pointed out, on coins of Samudragupta, and, I may add, on an inscription from Mathurā (New Series No. 38, *Epigraphia Indica*, vol. II, p. 210) which is dated Sainvat, i. e., probably Gupta Sainvat 57 or 375-6 A. D. The regular "Central Asian Nāgari" MSS. may be later by several centuries. It is a matter of

course, that this rough estimate may require correction on the publication of further materials, on which Dr. VON OLDENBURG, I understand, is already at work.

I cannot conclude this paper without giving expression to my deep sense of obligation both to Dr. HOERNLE and to Dr. VON OLDENBURG, who so promptly have published excellent notices and editions of the treasures that have come into their hands. To both scholars I must also address the request that they will try to obtain sanction for the publication of facsimiles of the entire collections.

June 22, 1893.

POSTSCRIPT. — Since the above paper was put into type, Dr. VON OLDENBURG has been good enough to enlighten me on various points, which he has discussed in the Russian article, prefixed to his transcripts. He states (1) that a chemical analysis of the "sizing" of the leaves has shown it to consist of pure gypsum; (2) that he has discussed on pp. 2—7 of his paper the chronological question in a sense adverse to Dr. HOERNLE's and my estimate of the antiquity of the MSS.; and (3) that he himself has declared the sequence of the leaves of his Nr. 1 to be uncertain and the probability that fol. 3 ought to stand after fol. 5.

Dr. VON OLDENBURG mentions further that twenty leaves of Dr. HOERNLE's Nr. 1 are in the collection at St. Petersburg, and that he is engaged on an edition of the interesting text.

July 14, 1893.

Anzeigen.

- - - -

HORN PAUL, *Grundriss der neupersischen Etymologie*. Strassburg. TRUBNER. 1893. 8°. xxv, 386 S. (Sammlung indogermanischer Wörterbücher iv.)

Das Buch gibt nach einer xxv Seiten füllenden Vorrede über die Quellen und andere Dinge die Etymologie von 1129 Stamm-Wörtern des Neupersischen nach der in dieser Sprache üblichen alphabetischen Ordnung und von 241 Wörtern, die als verlorenes Sprachgut gelten müssen, in der Ordnung des lateinischen Alphabets. Da der Verfasser bei den einzelnen Etymologien die Urheber derselben nicht eitirt, so kann man nicht leicht sagen, was dabei fremdes und was ihm selbst gehörendes Eigenthum ist. Das letztere dürfte innerhalb der ersten Abtheilung, nämlich den 1129 dem Neupersischen angehörenden Wörtern nicht bedeutend sein, da ich beim Durchlesen dieses Abschnittes sehr wenig gefunden habe, was mir neu war und selbst dieses wenige war ziemlich problematischer Natur.

Dagegen vermisste ich in dem Buche eine Reihe von neupersischen Wörtern, deren Etymologie ich schon längst kenne. Angesichts dieser Umstände muss ich erklären, dass der Verfasser mit diesem Haupttheile seines Buches im Allgemeinen die Forschung nicht weiter gebracht hat.

Der ersten Abtheilung gegenüber bringt die zweite, welche das aus 241 Wörtern bestehende verlorene Sprachgut umfasst, manches Neue und ist als gut zu bezeichnen. Ob aber die Liste alles bisher Bekannte enthält, kann ich vor der Hand nicht beurtheilen, ich

möchte es aber bezweifeln, da z. B. das Wort *yrge*, welches ich in dieser *Zeitschrift* VI, S. 264 behandelt habe, darin nicht vorkommt.

Ich gebe zur vorläufigen Bestätigung meines Urtheiles im Nachfolgenden das, was ich mir bei der ersten raschen Lectüre des Buches angemerkt habe und werde nach genauerer Prüfung des Buches die Resultate dieser Prüfung bei Gelegenheit in dieser *Zeitschrift* mittheilen.

S. 4. — 11. *ārāsten* ‚schmücken‘. — Dass hier altind. *rādā* zu Grunde liegt, wurde von mir bereits in der ‚Conjugation des neupersischen Verbums‘, 1864, S. 14 (*Sitzungsberichte* der k. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Classe XLIV, S. 231) behauptet.

S. 9. — 38. *āfdam* ‚letzter‘. — Ich habe bereits in dieser *Zeitschrift* VI, S. 296 die awestische Form *apotēma* voransgesetzt.

S. 12. — 51. *āmēxten* ‚mischen‘. — Die hier gegebenen Vergleiche sind unrichtig. — Falls man an awest. *hēmēnjāsaitē* denkt, dann muss das Präsens *āmēsem* lauten, falls man unser Wort an altind. *ā-mīks* anknüpft, dann kann das Präsens nur als *āmēsem* auftreten. Es bleibt also bei dem, was ich in dieser *Zeitschrift* V, 351 darüber geschrieben habe.

S. 14. — 56. *ārēxten* ‚hängen, anhängen‘. — Der Einwand gegen meine in dieser *Zeitschrift* V, S. 184 gegebene Erklärung ist grundlos.

S. 15. — 61. *āyān*. — Die Form des Pahlawi *ayān* kann nur *aiw-nak*, *adwīnak* oder *adnīnak*, nicht aber *ālinak* gelesen werden. Jedenfalls muss, falls man *adwīnak* oder *adnīnak* liest, das *w* oder *n* hinter dem *d* erklärt werden.

S. 23. — 95. *efzār* ‚Werkzeug‘. — Ich denke an arm. *ofzun*, das auch ‚Hilfsmittel‘ bedeutet. — Dann darf altind. *har* nicht herangezogen werden.

S. 26. — 109. *umēd* ‚Hoffnung‘, Pahl. *ōmēt* geht auf ein vorauszusetzendes awest. *awa-maiti* oder *aivi-maiti* (so gebildet wie *upa-maiti*) zurück.

S. 27. — 115. *enjiden* ‚zerschneiden, zerstückeln‘. — Die angegebene Etymologie ist ganz falsch.

S. 33. — 144. Dass in *be*, *bed* die beiden Präpositionen *patij* und *upa* stecken müssen, habe ich in dieser *Zeitschrift* V, S. 254 nach-

gewiesen. Der Verfasser citirt mich an dieser Stelle nicht, obwohl er in der Vorrede S. viii sagt: ‚FR. MÜLLER's neueste etymologische Beiträge habe ich immer citirt.‘

S. 37. — 163. *bāz*, Pahl. *𐭠𐭣*. — Hier muss vor Allem das schliessende *z* erklärt werden, was mittelst awest. *apās*, altind. *apānś* nicht möglich ist. — Ich bleibe bei dem, was ich in dieser *Zeitschrift* v, S. 355 darüber geschrieben habe.

S. 38. — 166. *bāzār*. — Der Verfasser schreibt: ‚Wegen Pahl. *v* (im Anlaute) ist die Zusammenstellung mit altpers. *abā'arīš* unmöglich.‘ — Dies habe ich in dieser *Zeitschrift* iv, S. 308 ausgesprochen; der Verfasser unterlässt es aber auch hier, mich zu citiren. — Ich habe dort das altpers. *abā'ari-* oder *ābā'ari-* als ‚Wasser-Zutfluss, Wasser-Leitung‘ erklärt, gegenüber den anderen Erklärern, welche es an altind. *sabhā* anknüpften. Der Verfasser schreibt in der Note: ‚BARTHOLOMAE schlägt mir brieflich für altpers. *abā'arīš* die folgende Etymologie vor: *am.bā'arīš* ‚Wasserwerk, Brunnen. Man vergleiche mit dieser Entdeckung BARTHOLOMAE's das, was ich in dieser *Zeitschrift* vi, S. 358 in der Note bemerkt habe.

S. 39. — 171. *bālīš*, *bālist* ‚Kissen‘. — Damit ist das zu vergleichen, was ich in dieser *Zeitschrift* vi, S. 296 unter S. 84 *arrusht* geschrieben habe.

S. 42. — 182. *but* ‚Götzenbild, Liebehorn‘. — Ob das Wort nicht an altind. *buddha-* (ein Buddhabild) anzuschliessen ist?

S. 43. — 186^{ba}. *bezšāden* ‚gnädig sein, verzeihen‘. — Ueber dieses Verbum und seine Ableitungen möge der Verfasser in einem Pahlawi- und Pazaud-Wörterbuch nachlesen.

S. 47. — 201. *birīšten* ‚braten‘. — Meine in der Note auf S. xvi und hier angeführte Bemerkung, *birīšten* sei ungebräuchlich (diese *Zeitschrift* v, S. 185), bezieht sich auf die jetzige Umgangssprache. Ich fragte nämlich darüber einen Perser, der mir sagte, dieses Verbum sei ihm nicht bekannt, woraus ich schloss, dass es wirklich nicht mehr gebraucht wird.

S. 54. — 235. *bōšiden* ‚küssen‘. — Das, was der Verfasser darüber schreibt, ist unrichtig. Das Herbeiziehen unseres ‚Busserl‘ er-

innert beinahe an die Etymologien J. von HAMMER-PURGSTALL'S, über welche seiner Zeit mein seliger Freund POTT sich so lustig gemacht hat. Das Richtige möge man in dieser *Zeitschrift* VII, S. 145 nachlesen.

S. 56. — 244. *behāne* ‚Vorwand‘. — Das, was der Verfasser in der Note gegen meine in dieser *Zeitschrift* V, S. 186 aufgestellte Etymologie (= *wānhana-*) bemerkt, ist ganz grundlos. Der Vergleich mit *praetextus* und *دورپوش* ist doch schlagend genug.

S. 68. — 307. *perrēz* ‚siegreich‘. — Dazu vergl. man diese *Zeitschrift* VI, S. 352.

S. 68. — 309. *perhēzten* ‚sich enthalten, sich hüten‘, vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 184.

S. 70. — 317. *pistān* ‚Brust‘ (der Frau). — Vergl. das, was ich in dieser *Zeitschrift* VI, S. 184 darüber geschrieben habe.

S. 70. — 318. *puser*, *pus*. — Hier hätte das gesagt werden sollen, was ich in dieser *Zeitschrift* VI, S. 184 geschrieben habe.

S. 71. — 319. *pesend* ‚zufrieden, angenehm‘. — Wenn die gegebene Etymologie aus altpers. *upa-šad* richtig wäre, dann müsste das Wort *besend* lauten. — Das Wort *pesend* ist mit *zFarsand* (S. 105. — 478. *zursand*: zusammenzustellen. Beide Worte sind, wie ich glaube, nicht richtig gedeutet.

S. 72. — 327. *penāh* ‚Zuflucht, Schutz‘. — Der Verfasser citirt bloß Pahl. die seltener vorkommenden *penāh*, *penāhīh*, nicht aber die gewöhnlichen Formen *پناه*, *پناهیه*. Die Etymologie aus *pā* ist dem WEST-HARG'schen *Glossary* entlehnt, ohne dass dieses citirt wird.

S. 73. — 330. *pend* ‚Rath‘. — Das, was der Verfasser darüber schreibt, überzeugt mich nicht. Könnte nicht besser altind. *paṇḍā*, *paṇḍita-* herangezogen werden?

S. 78. — 353. *pērāhen* ‚Hemd‘. — Der Verfasser gibt dafür keine Etymologie an. Es ist aber dafür sicher ein awest. *pairjān-hana-* (so gebildet wie *aiw jāihana-* ‚Gürtel‘) vorzusetzen und das Wort auf die Wurzel *jās* zurückzuführen.

S. 79. — 356. *pēš* ‚zuerst, zuvor‘. — Der Verfasser vergleicht im Text altpers. *patiš*, awest. *paitiš*, sagt aber in der Note, BAR-

THOLOMAE lese *paitiša* (adverbiell gebrauchte Instrumentalform von *paitiš*). Man vergleiche mit dieser neuen Entdeckung BARTHOLOMAE'S diese *Zeitschrift* v, S. 187.

S. 83. — 372. *tāften* 'drehen'. — Man vergleiche dazu diese *Zeitschrift* vi, S. 352.

S. 84. — 377. *texšā* 'eifrig, geschäftig'. — Man vergleiche damit das, was ich in dieser *Zeitschrift* iv, S. 311 darüber geschrieben habe. Auch hier unterlässt es der Verfasser, seine Quelle zu citiren.

S. 86. — 384. *tersiden* 'sich fürchten'. — Dass der Verfasser altpers.-awest. *tras* (die Lautgruppe *tr* ist ächt iranisch!) mit altind. *tras* zusammenstellt (indisches zwischenvocalisches *s* nach *a* wird im Iranischen zu *s*!) zeugt von seinen tiefen sprachvergleichenden Kenntnissen. Man vergleiche das, was ich in dieser *Zeitschrift* vi, S. 186 bemerkt habe.

S. 93. — 413. *gān* 'Leben, Seele'. — Die Etymologie (= *daēna*) ist falsch. Das Richtige darüber hat schon JUSTI im *Zendwörterbuch* gegeben. — Das Wort ist nichts anderes als das awest. *gaja-* vermehrt mit dem Determinativ-Suffixe *-ān*.

S. 96. — 430. *gōšiden* 'kochen, sieden'. Hier citirt der Verfasser altind. *jāś*, *jāśan* 'Brühe'. Ich leite dieses Verbum von awest. *juz-* mit hinzugefügtem *s* ab, also *gōš* = *jaōz-s*.

S. 101. — 455. *ēden* 'sammeln, schneiden'. — Das was der Verfasser darüber bemerkt, ist ungenügend; jedenfalls muss diese *Zeitschrift* vi, S. 354 nachgesehen werden.

S. 103. — 465. *xān*, *xāne* 'Haus'. — Vergl. diese *Zeitschrift* vi, S. 355.

S. 104. — 471. *xudāi*, *xudā* 'Gott'. — Der Verfasser bemerkt am Schlusse des Artikels: 'FR. MILLER'S Erklärung (WZKM v, 65) aus awest. **xato ayān* (*yato ajā*) 'nach eigenem Willen sich bewegend' hat schon an sich wenig Ueberzeugendes, ganz abgesehen von der falschen awestischen Nominativbildung.' — Was den Schluss der Bemerkung anbelangt, so möge der Verfasser *Vendid.* v, 17 (GELDER v, 4) und JAŠT XIII, 16 nachsehen, wo 𐬔𐬀𐬌𐬎𐬎𐬀 (an letzterer Stelle neben einer anderen Lescart) vorkommt.

S. 106. — 481. *zurōšiden* ‚schreien, lärmern‘. — Mit der Annahme, dass *š* sich zuerst vor *t* aus *s* entwickelt hat und dann allgemein für dieses eingedrungen ist, kann man nicht alle Fälle erklären, in denen *š* für altes *s* vorkommt.

S. 113. — 508. *χuš*, *χōš* ‚gnt. schön‘. — Der Verfasser schreibt: Nöldeke (mündliche Mittheilung) nimmt als Grundform **huakši* ‚die Lautgruppe *kš* ist ächt iranisch!‘ an. Dieselbe Anknüpfung des Wortes bei Fr. Müller, *WZKM* 5. 352.

S. 113. — 512. *χōi*, *χōd* ‚Helm‘. — Warum fehlt hier arm. *hup*?

S. 114. — 516. *χīm* ‚Naturanlage, Charakter‘. — Der Verfasser möge für die Erklärung des schliessenden *m* von *χīm*, das aus awest. *haēm* hervorgegangen sein soll, eine Parallele herbeischaffen. So lange er dies nicht gethan hat, halte ich an meiner in dieser *Zeitschrift* v, S. 187 gegebenen Erklärung fest.

S. 116. — 526. *dāš* ‚Ofen‘. — Die Herleitung von der Wurzel *dagh* ‚brennen‘ ist lautlich unmöglich.

S. 118. — 534. *dānisten* ‚wissen‘. — Dieses wird auf altpers. *dan*, arisch *zan*, altind. *jan* bezogen. Ich habe dies in dieser *Zeitschrift* iv, S. 308 nachgewiesen. Und dennoch sagt der Verfasser am Schlusse seines Artikels: ‚Fr. Müller's Aufstellung, *WZKM* iv, 309, scheint mir im Wesentlichen verfehlt.‘ — Das nennt man genau citiren!

S. 119. — 539. *dāye* ‚Ammen‘. — Der Vergleich mit awest. *daēnu-*, altind. *dhēnu-* ist ungenügend. Man vergleiche damit griechisch *τῆθῆ*, *τῆθῆ*.

S. 125. — 561. *deryā* ‚Meer, grosser Fluss‘. — Wenn man die Aussprache des altpers. *darajah-* verbessern will, dann muss man *darjah-*, nicht aber *drajah-* ansetzen, da aus *drajah-* im Neupersischen *dirajā* hätte werden müssen.

S. 133. — 399. *dirār* ‚Mauer, Wand‘. — Der Verfasser erklärt es aus einem altpers. *digharāra-* (mit *ē*! vgl. griech. *τῆχῆ*). Die Form könnte nur altpers. *daida-rāra-*, awest. *daēza-rāra-* lauten.

S. 134. — 601. *rād* ‚freigebig‘. — Vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 186.

S. 137. — 616. *residen* ‚ankommen, erreichen‘. — Der Verfasser weiss blos altpers. *ras* zu citiren. Man vergleiche diese *Zeitschrift* VI, S. 186.

S. 137. — 618. *rišk* ‚Lausei, Nisse‘. — Dem Verfasser fällt die Form nicht im mindesten auf. Man sehe darüber nach in dieser *Zeitschrift* VI, S. 187.

S. 140. — 633. *rōm, rōme* ‚Schamhaare‘. — Vgl. diese *Zeitschrift* VI, S. 187.

S. 141. — 635. *rōi* ‚Knpfer‘, awest. *raōiđita-* ‚röthlich‘ (*Vend.* 1, 3). — Man vergl. diese *Zeitschrift* I, S. 344.

S. 144. — 650. *zebān, zubān* ‚Zunge‘. — Bei altpers. *izāram* macht der Verfasser die Bemerkung: ‚Verdächtige Form; BARTHOLOMAE, *BB* XIV, 245 vermuthet *hizuram*.‘ In Betreff der letzteren Vermuthung vgl. man diese *Zeitschrift* I, S. 223.

S. 145. — 652. *zəxu* ‚Wunde, Schlag‘. — Die dort gegebene Etymologie ist sehr windig. Der Verfasser hat für seine Bedeutungsübergänge ein weites Gewissen, während er die von Anderen aufgestellten Bedeutungsübergänge streng zurückweist.

S. 146. — 659. *zerrān* ‚Zeit‘. — Hier macht der Verfasser die sublimen Bemerkung: ‚Ist etwa auch *zemān* (aus *zermān*!) persisch und nicht arabisch, wie man gewöhnlich annimmt?‘

S. 153. — 692. Was die Etymologie von *sardār* anbelangt, so halte ich an meiner in dieser *Zeitschrift* VI, S. 188 gegebenen Erklärung fest. — Die Pahlawiform macht Schwierigkeiten.

S. 156. — 704. *sīpeuǵ* ‚Ruheplatz, Gasthaus‘. — Das lange Gerede über die Etymologie scheint mir überflüssig, da das Wort nichts anderes als das latein. *hospitium* ist.

S. 170. — 769. *šān* ‚ihr‘ (encl.). — Das Wort wird aus dem altpers. *šām* erklärt. Wo bleiben die neupersischen Auslautsgesetze? — Wenn nur die Formen *-mān, -tān* nicht da wären, von denen *šān* nicht getrennt werden darf (vgl. diese *Zeitschrift* V, S. 185)! — Die Erklärung von *šān* direct aus *šām* ist ebenso wenig richtig als jene des armen. „ aus lit. *szis*, altsl. *si*, got. *hi* (*hi-mma*) bei HÜBSCHMANN (Nr. 244), die von der Erklärung des *q* und des *z* nicht getrennt werden darf.

S. 176. — 793. *šināxten* und 795. *sunāden*. — Ich bleibe bei meinen in dieser *Zeitschrift* IV, S. 309 und IV, S. 355 gegebenen Erklärungen, da ich an die Lehren der Junggrammatiker von ‚Laut Vorschlägen‘ und ‚Uebertragungen‘ nicht glaube.

S. 177. — 798. *šehryār* ‚Herrscher‘. — Siehe diese *Zeitschrift* VI, S. 356.

S. 186. — 837. *kāften* ‚spalten, graben‘. — Damit vergleiche man zunächst altsl. *kopati*.

S. 191. — 854. *kūst* ‚Seite, Flanke‘. — Man vergleiche damit armen. *կոյս*.

S. 191. — 855. *kūsten* ‚tödten‘. — Der Verfasser citirt awest. *kušhaiti*. Doch vergl. darüber diese *Zeitschrift* I, S. 249.

S. 192. — *kelāy*, *kulāy* ‚Rabe‘. — Ich begreife nicht, warum man solchen Gleichungen wie *kulāy* = awest. *wāraṇna-* aus dem Wege geht. Man vergl. arm. *կույզ*, das gewiss mit *كوز* und altind. *babhru-* zusammenhängt.

S. 193. — 867. *kemer* ‚Höhe‘. — Wir erfahren da die wunderbare Entdeckung BARTHOLOMAE'S, dass awest. *kaṃeṛēda-* ‚Kopf‘ aus der Vermischung von fünf Wörtern, nämlich altind. *kakubh-*, *kakud-*, *kapāla-*, latein. *caput* und altind. *mūrdham-* entstanden ist. Solche frivole Taschenspielerkünste sind doch, wie ich glaube, der Wissenschaft unwürdig!

S. 195. — 874. *kām* ‚Hinterer‘. — Das Wort dürfte im Pahlawi *kōn* gelautet haben, das im Awesta ein *kawana-* voraussetzt. Die Wurzel ist *kā*. Der Bedeutung nach sind zu vergleichen čech. *prdel*, latein. *podea*, wornach der Hintere das ‚Furz-Instrument‘ ist.

S. 202. — 907. *gurs* ‚Hunger‘. — Man vergleiche dasjenige, was ich in dieser *Zeitschrift* VI, S. 189 darüber geschrieben habe.

S. 203. — 912. *giverēden* ‚glauben‘. Ob auf die neupersische Aussprache *garer* (vgl. armen. *ղրթն*) eingewirkt hat?

S. 203. — 913. *girē* ‚Hals‘. — Vergleiche diese *Zeitschrift* VI, S. 190.

S. 204. — 915. *girīsten* ‚klagen, weinen‘. — Man sehe nach diese *Zeitschrift* VI, S. 189.

S. 210. — 944. *gōst* 'Fleisch'. — Hier hätte der Ausgang *št* erklärt werden sollen. Vergl. diese *Zeitschrift* vi, S. 296.

S. 211. — 948. *gōher* 'Edelstein'. — Ob zu dem Worte in diesem Sinne nicht das altslav. *biseru* 'Perle' zu ziehen ist?

S. 213. — 954. *listen* 'lecken'. — Die Erklärung, neup. *lēsem* sei eine Analogiebildung nach dem Muster von *nirēsem*, findet sich in dieser *Zeitschrift* vi, S. 351 von mir ausgesprochen.

S. 219. — 976. *merpen* 'Friedhof'. — Vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 358, wo man die Gründe finden kann, warum مرغزن mit altpers. *apadāna-* nicht verknüpft werden darf.

S. 224. — 997. *mōye* 'Weinen, Klage'. — Der Verfasser behauptet, ich hätte mit *moye* arm. *moir* 'Betteln', *moiracik* 'bettelnd' verglichen. — Bei mir steht aber (in dieser *Zeitschrift* v, S. 65) nicht *մոյրայիկ* (eine Form, deren ich mich schämen müsste, da sie beweisen würde, dass ich vom Armenischen nichts verstehe), sondern *մոյրայիկ*.¹

S. 230. — 1025. *neberd* 'Kampf'. — Vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 190.

S. 232. — 1034^{br}. *nāsem* 'Nest'. — Vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 190.

S. 239. — 1070. *nigōsden* 'hören, horchen'. — Die hier gegebene Etymologie von einem awest. *nī-gaōs* ist falsch.

S. 243. — 1087. *wērān* 'wüst'. — Ich bemerke, dass ich arm. *mekp* als ein Lehnwort aus dem Pahlawi (𐭌𐭕𐭑𐭎) betrachte, wie an der betreffenden Stelle dieser *Zeitschrift* v, S. 260 ganz deutlich steht.

S. 248. — 1110. *henōz* 'noch'. — Trotz dem grundlosen Gerede LAGARDE's und des Verfassers halte ich meine in dieser *Zeitschrift* v,

¹ Die tiefen Kenntnisse des Verfassers im Armenischen bekundet S. 176, Nr. 790: arm. *yer* 'jener' (H. Nr. 176). Er hat HUSCHMANN's *ձեր* *jer* (d. i. *dzer*) abgeschrieben und für *j*, ohne zu bemerken, dass es *ձ* ist, einfach *y* gesetzt. Dasselbe gilt von *dadastan* (Index S. 376a) — *դաճաճան*, *brasak* (S. 181, Ann. 2 und Index S. 376, c) — *Տրաւախ*, *kaler* (S. 111, Nr. 500 und Index S. 376, c) — *քաղաղ*, *zart* (S. 105, Nr. 476 und Index 376, c) — *խրաւ*, *swt* (S. 23, Nr. 100 und Index S. 377, c) — *յարս* u. s. w. Darnach muss ich glauben, dass der Verfasser die armenische Schrift ebensowenig kennt als jener Forscher, der für das Pahlawi die Transcription mit lateinischen Buchstaben wünscht, das Pahlawi zu lesen im Staude ist, obschon er darüber urtheilt.

S. 355 gegebene Erklärung aufrecht. — Der Bedeutungs-Unterschied zwischen ‚noch‘ und ‚immer‘ ist nicht so gross, dass beide Worte, nämlich das neupers. هنوز und das armen. *šatunuyq* miteinander nicht zusammenhängen könnten.

S. 264. — 6. *āhōkintan* ‚verunreinigen, beschmutzen‘. — Die in der Note stehende Bemerkung, dass meine Lesung von *awakintan* nicht richtig ist, werde ich nächstens in dieser *Zeitschrift* widerlegen.

S. 270. — 52. *brah* ‚Schicksal, Geschick‘ *brahītan*. — Diese Verbindung ist unrichtig, wie ich nächstens in dieser *Zeitschrift* zeigen werde. Man erfährt dabei, dass der Verfasser im Pahlawi an der Irrlehre von den aramäischen Ideogrammen trotz meiner in dieser *Zeitschrift*, Bd. VI, S. 191 niedergelegten Mittheilung (wenn er sich nicht durch das überzeugen lassen will, was ich Bd. II, S. 147 darüber geschrieben habe) festhält. Leider ist der Köhlerglaube besonders in gelehrten Köpfen schwer anzurotten!

S. 290. — 173. *rām* ‚Seite, Gegend, Richtung‘. — Der Verfasser schreibt: ‚BARTHOLOMAE denkt nach brieflicher Mittheilung an einen Zusammenhang mit awest. *raonām*.‘ Man vergleiche damit diese *Zeitschrift* VI, S. 187. Diese Entdeckung BARTHOLOMAE's ist mit den unter der Rubrik S. 38. — 166. *bāzār* erwähnten Entdeckungen desselben Gelehrten zusammenzustellen.

S. 291. — 174. *sačitan* ‚vorübergehen, ablaufen‘. — Dass das in der Note erwähnte altpers. *šakatā* zur awest. Wurzel *sač* gehört, wurde bekanntlich zuerst von mir ausgesprochen. — Der Verfasser scheint aber zu glauben, dass BARTHOLOMAE es war, der diesen Gedanken zuerst ausgesprochen hat.

Der Verfasser bemerkt auf S. xxiv, dass sein Buch etwas ‚Bartholomaeischer‘ geworden ist, als es ursprünglich angelegt war. Ich gratulire ihm zu diesem neuen Glaubensbekenntnisse! Vielleicht kommt die Zeit, wo man von Bartholomaeisten ebenso reden wird, wie man heutzutage von Christen, Papisten, Buddhisten, Lutheranern und Calvinisten spricht!

FRIEDRICH MÜLLER.

Древности восточныя. Труды восточной комисіи императорскаго Московскаго археологическаго общества. Изданные подъ редакціей М. В. Никольскаго, дѣйств. чл. общ. и секретари восточной комисіи. Томъ первый, выпускъ III. Съ 2 табліцами фототипій и одной цинкографической (двойной). Москва 1893. 4^о, р. 281—483. — (*Orientalische Alterthümer. Arbeiten der orientalischen Commission der kaiserlichen Moskauer archäologischen Gesellschaft. Herausgegeben unter der Redaction von M. V. Nikol'skij, wirklichen Mitgliede der Gesellschaft und Secretär der orientalischen Commission. 1. Band, 3. Heft. Mit 2 phototypirten Tafeln und einer zinkographirten Doppeltafel. Moskau 1893. S. 281—483.*)

Діеіе wertћvolle Publication enthält die folgenden acht Arbeiten:

1. Baron R. R. Stackelberg. Ирано-финскія лексикальныя отношенія. (Irano-finnische lexicalische Beziehungen.) — Der Verfasser, bekannt durch seine Arbeiten über das Ossetische, erörtert (S. 283 bis 298) in alphabetischer Ordnung 58 Worte, welche in den finnischen Sprachen, speciell in den permischen Dialekten, als Lehnworte aus den iranischen Dialekten, vorwiegend aus einem dem heutigen Ossetischen nahestehenden Idiom, sich nachweisen lassen. Er liefert damit eine Bestätigung des von V. Hens ausgesprochenen Satzes: „Die iranischen Stämme auf europäischem Boden haben in Cultur und Religion grösseren Einfluss geübt und in den Sprachen mehr Spuren hinterlassen, als bisher beachtet worden ist.“

2. А. С. Чичахонъ. Источники по введенію христіанства въ Грузію. (Quellen über die Einführung des Christenthums in Grusien.) — Der Verfasser, Professor der grusinischen Sprache und Literatur am Institut LAZAREV für orientalische Sprachen in Moskau, behandelt (S. 299—345) die von Moses Chorenatshi im II. Buche 37 erzählte Bekehrung Georgiens zum Christenthum durch die heilige Nunē. Er vergleicht die griechischen, armenischen und einheimischen georgischen Quellen über diese Begebenheit miteinander, wobei besonders ein in neuester Zeit aufgefundenes, aus dem VII. Jahrhunderte stammendes Werk über die Bekehrung Grusiens als die Hauptquelle der späteren

Berichte sich herausstellt. Die mit grosser Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinn verfasste Abhandlung verbreitet Licht über die älteste Geschichte der südlichen Kaukasusländer.

3. M. S. SCHTEKIN. О четырех обязанностях дервиша. (Ueber die vier Pflichten des Derwisch's.) — Ein anonym persischer Tractat aus dem 16. oder 17. Jahrhundert, nach einem aus dem Ende des 18. Jahrhunderts stammenden Manuscript mit Uebersetzung und Erläuterungen (S. 346—352).

4. M. V. NIKOLSKIJ. О двухъ ассирійскихъ фрагментахъ князя П. А. Путятина. (Ueber zwei assyrische Fragmente des Fürsten P. A. PUTJATIN.) — Diese Abhandlung (S. 353—359) erstreckt sich über zwei assyrische Denkmal-Fragmente, welche vom General Iwanov aus Klein-Asien mitgebracht wurden und gegenwärtig in der Sammlung des Fürsten P. A. PUTJATIN sich befinden. Das eine Fragment, aus Marmor, ist eine Inschrift des Königs Ašur-našir-baal (885—860 a. Chr.); das zweite Fragment, aus Alabaster, ist ein assyrisches Basrelief, das wahrscheinlich einen Elamiten darstellt und der Zeit Sargon's (722—705 a. Chr.) oder Sennacharim's (705—681 a. Chr.) angehören dürfte.

5. S. S. SLUTSKIJ. Девятый международный съездъ ориенталистовъ въ Лондонѣ Сентябрь 1891 года. (Der 9. internationale Orientalisten-Congress in London im September des Jahres 1891.) S. 360—371.

6. M. V. NIKOLSKIJ. Клиннообразныя надписи ванскихъ царей, открытыя въ предѣлахъ Россіи. (Die Keilschriften der Könige von Van, aufgefunden auf russischem Gebiete.) — Diese Arbeit (S. 375 bis 453) umfasst eine Darlegung der Auffindung der Keilschrift-Denkmäler von Van und ihrer Entzifferung durch SAYCE, GUYARD, D. H. MÜLLER u. A. Darin reiht sich eine historische Untersuchung über das Reich Urartu im Thale des Araxes, worauf die Inschriften selbst, 17 an Zahl, vorgeführt werden. Von diesen sind zwei zum ersten Male publicirt und eine in einer genaueren Copie, als es bisher geschehen ist, mitgetheilt. Der Herausgeber begründet hierbei seine Auffassung, beziehungsweise Uebersetzung, welche in manchen Punkten von jener seiner Vorgänger abweicht.

7. Сн. J. КИТ-ЧИК-ЮАННЕСОВ. Объ армянской рукописи ix. вѣка, принадлежащей библиотекѣ Лазаревскаго института восточныхъ языковъ. (Ueber eine armenische Handschrift des ix. Jahrhunderts, angehörend der Bibliothek des LAZAREV'schen Instituts für orientalische Sprachen.) — Der Verfasser gibt (S. 154—164) genauere Nachricht über einen äusserst werthvollen armenischen Codex, der in der Bibliothek des Instituts LAZAREV in Moskau sich befindet. Dieser Codex, die vier Evangelien enthaltend, ist die älteste armenische Handschrift, welche man bisher kennt. Er ist auf Pergament geschrieben und stammt aus dem Jahre 887 u. Z. Dieses Kleinod wurde im Jahre 1847 von dem Kaufmanne in Theodosia CHARTSEV-KOV der Bibliothek des Instituts LAZAREV zum Geschenke gemacht.

Eine Probe dieses Codex wurde von J. HARTHJUNJAN in seinem Werke *Հայոց գիրք* (vgl. oben S. 98 meine Anzeige desselben) mitgetheilt, wo sie sich als Tafel VII zwischen S. 394 und 395 befindet. Prof. HARTHJUNJAN hat diese Probe wahrscheinlich mittelst Pauspapier vom Original abgenommen. — Dieselbe enthält die Datirung des Codex und lautet: *Գրեցաւ սարգ և զենսարեր ստեարանս այս | ՅԷՋ, թուականթեան | Հայոց . Ի Հայրապետութեանն Գևորգաց | Հայոց կաթողիկոսի և յիշխանութեանն Վչաօի իշխանայ իշխանի և ի տերութեանն Արատայ Բայրատանայ . ևս Սահակ Վանանդայի (որդի Վարդա Վանանդայոյ որով կրին Աղէճ կրէին).*

Die Handschrift bietet, wie aus den Vergleichen hervorgeht, welche der Verfasser mit dem gedruckten Evangelien-Texte angestellt hat, bedeutende Abweichungen von diesem dar. Es wäre daher sowohl im Interesse der armenischen Philologie und Paläographie als auch der Bibelforschung sehr zu wünschen, dass dieses kostbare und einzige Denkmal durch eine genaue Photographie allgemein zugänglich gemacht würde.

8. Тн. Е. КОРСН. Универсалы Петра Великаго къ Буджацкимъ и Крымскимъ татарамъ. (Proclamations Peters des Grossen an die Budzak'schen und Krim'schen Tataren.) -- Der Verfasser theilt nach einer historischen und linguistischen Einleitung diese in der Moskauer Synodal-Buchdruckerei aufbewahrten Documente im Original und in

russischer Uebersetzung mit (S. 465—483). Sie beginnen: حق جل وعلاينک رچی و عنايتی ايلن بز پادشاه چار الکى پتر علکسى يويج چله اورسنگ بيوروچى وغيريلرينک بلدوروريز الاخ

Mit diesem dritten Hefte ist der erste Band der „Древности восточныя“, welcher im Ganzen 23 Abhandlungen umfasst, abgeschlossen.

FRIEDRICH MÜLLER.

LUKAS F., *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*. Leipzig, FRIEDRICH, 1893. 8°.

Das Werk wird Manchen willkommen sein, die sich schnell über die Hauptansichten der Alten von der Entstehung der Welt unterrichten wollen; der Verfasser strebt jedoch keine Vollständigkeit an, sondern fügt den Lehren der arischen Culturvölker nur die der Babylonier, Aegypter, Phönizier, Etrusker und der Genesis an. Massgebend bei dieser Auswahl war wohl der Umstand, dass für die Genannten Vorarbeiten vorlagen;¹ denn die Behauptung: „Die Untersuchungen gehen überall bis auf die Grundtexte zurück“ (p. iv) ist wohl nur ein grano salis zu verstehen. Dies zeigt sich deutlich genug in dem Abschnitt über die Kosmogonie der Iranier, bei dessen Ausarbeitung als Hauptquelle SPIEGEL'S Arbeiten citirt werden, und einschlägige neuere Schriften von HARLEZ, HAUG, HOFFLAQUE, DARMESTETER, JUSTI, WEST u. a. keine Erwähnung finden. So wird der *Vendidad* (so geschrieben p. 100, dagegen *Vendidad* p. 127) als „Abriss des iranischen Glaubens und Götterkreises“ bezeichnet und die Uebersetzung des ersten Capitels des *Bundehesh* (p. 109) nach WINDISCHMANN gegeben, in der es heisst, dass das ewige Licht und die ewige Finsterniss trotz des zwischen ihnen befindlichen leeren Raumes miteinander verbunden seien, während JUSTI mit Recht die gegentheilige Lesart und Uebersetzung in seine Ausgabe aufgenommen hat, ein Umstand mit dem der Verfasser einer Kosmogonie, die auf die „Grundtexte“ zurückgeht, sich auseinanderzusetzen hatte. In dem

¹ Die hübsche Arbeit OF CHARENTY'S *Une légende cosmogonique* (HAVRE 1884) scheint der Verfasser nicht zu kennen.

Abschnitte, der von den Versuchen der iranischen Secten handelt, den Dualismus auf einen Monismus zurückzuführen (pp. 116 ff.), hätte die lichtvolle Darstellung DARMESTETER's¹ in *Ormazd et Ahriman* (pp. 315 ff.) Erwähnung und Berücksichtigung verdient. Unangenehm fällt ferner auf, dass der Verfasser indische Namen bald in Themaform (*brahman*, *prajāpati*), bald mit der Nominativendung anführt (*brahma*, *brahmā*, *triçirāḥ*); von der Inconsequenz in der Anwendung diakritischer Zeichen ganz zu schweigen. Unter den von den Indern als persönlich aufgefassten Welteschöpfern (p. 85, n. 1) durfte Agni nicht ausgelassen werden, der im Veda direct als *jamitā rodasyoh* bezeichnet wird, während andererseits die abgeschmackte Etymologie des römischen *Janus*, der mit dem semitischen *yām* (Tag) zusammengebracht wird (p. 201), besser unerwähnt geblieben wäre.

Die vom Verfasser angenommene strenge Scheidung der Kosmogonien in ‚erzählende‘, die er ausschliesslich vorführt, einer- und ‚beweisende‘ andererseits (p. 268) kann Referent nicht billigen, da schon das Zugeständniss, dass auch bei den ersteren einzelne kosmogonische Stufen manchmal in einen Causalnexus gebracht werden (p. 267), dieselbe aufhebt.

Trotz aller Mängel, die dem Buche als Arbeit aus zweiter Hand — nur für den Abschnitt über die Babylonier stand ein Fachgelehrter zur Seite — anhaften, glaubt der Unterzeichnete dasselbe als einleitendes und orientirendes Werk empfehlen zu können. Ein Hauptvorzug desselben ist die, ich möchte sagen, pädagogische Klarheit, die aus der aufmerksamen Durcharbeitung der dem Verfasser zu Gebote gestandenen Hilfsmittel entspringt. Besonders gelungen in dieser Hinsicht scheint mir die Darstellung der Veränderungen, welche der babylonische Schöpfungsmythos unter den Händen des Neuplatonikers Damascius annimmt (pp. 17 ff.), die Discussion über den Unterschied des obersten indischen und iranischen Principes (pp. 131 ff.), und der Nachweis, dass die eddische Kosmogonie nicht von der der Genesis beeinflusst wurde (pp. 234 ff.).

¹ Der Name wird consequent DARMESTETER geschrieben.

Kleine Mittheilungen.

Ueber Jasma IX, 74 (SPIEGEL) IX, 23 (GELDNER). — Der Text lautet:

haōmo tās-cit jā kainino
 āihairē darçem ayruwo
 haiçim rāðem-ča baççhaiiti
 (mošhu çaiðjamno huçratuš).

[illegible]

„Hom spendet denjenigen, welche Mädchen sind, und dagesessen sind lange unverheiratet, d. h. nicht begattet worden sind, jenen, welcher sichtbar, jenen, welcher freigebig ist, d. h. er macht ihnen einen Gatten offenbar, und es befruchtet sie schnell dieser Wohlwollende, d. h. wenn er einen Mann offenbar macht, dann macht sich dieser auf der Stelle ans Werk.“

SPIEGEL übersetzt die Stelle folgendermassen:

Haoma macht denjenigen, welche Mädchen sind, und lange unverheiratet waren, einen Gatten offenbar, der bald wirbt und mit gutem Verstande begabt ist.*

Diese Uebersetzung enthält eine Menge Unrichtigkeiten. Erstens kann *haiṣim rādem-ā baṣṣhaiti* nicht ‚er macht einen Gatten offen-
bar‘ (oder wie Jcstl, *Zendwörterbuch* 311 b übersetzt: ‚Er macht

ihnen einen Ehemann offenbar, gibt ihnen einen Gatten^c), bedeuten, da das *éa* hinter *rāðem* deutlich zeigt, dass in *haiðim* ein mit *rāðem* paralleler Ausdruck, ein zweites Object zu *baṣṣhaiti*, stecken muss. Diese grammatisch unmögliche Auffassung wurde offenbar durch die Huzwaresch Paraphrase veranlasst, welche *haiðim* durch 𐬕𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀 wiedergibt. Es liegt aber in *haiðim* ein Textfehler vor, der sehr alt sein muss, da die Huzwaresch-Paraphrasten ihn vor sich hatten und alle Awesta-Handschriften ihn wiedergeben. Es kann nach meinem Dafürhalten nur *paitim* gelesen werden. Dieses *paitim* hat hier eine dem griech. παῖς ähnliche Bedeutung. Man hat demnach zu übersetzen: 'Er schenkt ihnen einen Herrn und Gatten.'

GELDNER, der die in dieser Stelle steckende Schwierigkeit gefühlt haben mag, hilft ihr (*Ueber die Metrik des jüngeren Awesta*, S. 132) dadurch ab, dass er das *éa* hinter *rāðem* streicht und den Passus durch 'er verleiht einen bleibenden Versorger' übersetzt. Dagegen spricht aber *haiðim*, das nur aus *haiðjem* (altpers. *hasi-jam*, sprich *hasjam*), nicht aber aus *haiðiem* entstanden sein kann, da es im letzteren Falle *haitim* geschrieben werden müsste.

Ein zweiter Fehler steckt in der SPIEGEL'schen Uebersetzung 'der bald wirbt und mit gutem Verstande begabt ist'. Sollte die Uebersetzung richtig sein, dann müsste im Texte stehen: *mošhu ġaiðjamno huṣratūm*. Nach der vorliegenden Beschaffenheit des Textes können aber die Worte *mošhu ġaiðjamno huṣratuš* bloß auf das Subject des Satzes, nämlich *haōmo* bezogen werden. Uebrigens ist auch *ġaiðjamno* kein actives, sondern ein passives Participium, bedeutet demnach nicht 'bald freiend' (JUSTI), sondern 'bald erlöhnt, bald durch Bitten erweicht' oder wie GELDNER, der *ġaiðjamno* richtig deutet (a. a. O. 133), übersetzt: 'sobald er gebeten wird'.

Demnach ist die ganze oben angegebene Stelle folgendermassen wiederherzustellen und zu übersetzen:

haōmo tās-ēt jā kainūno
ānhairē darəjəm aṣruco
paitim rāðem-éa baṣṣhaiti
(mošhu ġaiðjamno huṣratuš).

missing pieces of Sir A. CUNNINGHAM's collection and to see, if excavations of the ground round the Stupas would yield any more novelties.

His success has been very remarkable. He has recovered almost all those, published in *The Bhilsa Topes*, and he has found a large number of hitherto unknown ones. The total of the inscriptions from Stupa No. 1 now amounts to nearly 400, among which 378 are legible, against 198 in Sir A. CUNNINGHAM's work; and Stupa No. II has yielded instead of 43 nearly 100, among which 78 are legible. In addition there are some very interesting dedications on statues of Buddha, found in the course of the excavations.

Most important of all is the recovery of the fragment of Aśoka's Edict, of which Sir A. CUNNINGHAM has already given two facsimiles. Dr. FÜHRER's impressions confirm my conjectural restoration of the last lines, published in the *Epigraphia Indica* No. x, and they prove that the piece is the lower end of a larger document.

It appears that the first words preserved are not *derānaṃ piye*, as they have been read formerly. The end of the first line extant and the second line contain the valuable statement that "a road or path was made for the *Saṅgha*, both for monks and nuns," which assertion agrees with the wish expressed in the last line, "that the road of the *Saṅgha* may be of long duration". It now becomes probable that the Stupa No. 1 existed before Aśoka's times, and that the king made it accessible to the Faithful and took care to have them fed properly by the officials during their visits.

Two other documents, one new and one given in part by Sir A. CUNNINGHAM, contain imprecations against the impious despoiler of the Stupa, "who takes away from this *Kākapātra* be it a rail or an ornamental arch, or transfers them to another building sacred to the Teacher (*ācariyakulam*). Such an offender is to incur the punishments of murderers of Arhats and spiritual teachers or of parricides. The characters of these inscriptions differ only very little from those of Aśoka's edicts and probably belong to the beginning of the second century B. C. The railing and the gates of the Stupa seem to have

been completed about this time, as I have shown on other evidence in my former article.

Another interesting novelty is an inscription of the Indo-Skythic period on the base of a statue of Buddha, which is dated in the year 78 of the "great king, king of kings and son of the gods, *Shāhi Vāsushka*." The first numeral figure is mutilated and I owe its correct interpretation to the kindness of Sir A. CUNNINGHAM. *Vāsushka* seems to be a vicarious name for *Vāsudeva*, the third Indo-Skythic or *Kushāṇa* king, whom Kalhana calls *Jushka*.

Finally, there is another statue, which bears an inscription, a single verse in the Śraḡḡharā metre, exhibiting the Nāgarī characters of the tenth or eleventh century A. D. Here we have further proof that Buddhism was not annihilated in the eighth century through the persecutions of the Brahmans, but continued to exist much longer until it died a natural death, its followers being absorbed by the still more easy going Vaishṇavas who centuries before had declared Śākyamuni Gautama to be one of the incarnations of their tutelary deity.

It is a matter of course that the new inscriptions yield a very large number of valuable names of persons and places, as well as other interesting information. Transcripts of the whole collection have been prepared for the *Epigraphia Indica*, where the details may be seen. Here I merely add, that Dr. FUHRER has again rendered a valuable service to the students of Indian history, and again has earned their hearty thanks.

June 10, 1893.

G. BÜHLER.

Pahlavi 𐭯𐭥𐭥𐭥 und 𐭯𐭥𐭥𐭥. — 𐭯𐭥𐭥𐭥 kommt zweimal im *Bundahišn* vor, nämlich xxii, 12 und lxxi, 10, wo es von JERN mit 'Rubin, Edelstein' übersetzt wird. Derselbe Gelehrte verweist dabei auf *Minōy* xrat ix, 7 und bemerkt (*Glossar zum Bundehesh*, p. 129, b), dass NERIOSENGH das Wort dort mit *tksqalōha* 'Stahl' übersetzt, wohl weil er in demselben das Wort آهن 'Eisen' zu erkennen glaubte. WEST (*The book of the Māingo-i-khard*, Glossar p. 127) übersetzt

خوناھین durch ‚steel‘ (lit. ‚blood-iron‘) und bemerkt: ‚Such is the opinion of the Sanskrit and Persian translators, but Justi, following WINDISCHMANN, translates it (*Band.* 22, 12—71, 10) ‚ruby‘, which is probably correct,¹ and in that case, we should read ‚blood-stone.‘

Wie mir scheint, hat NERIOSEGH bei Anfertigung seiner Sanskrit-Üebersetzung des *Minōy xrat* eine andere Lesart als 𐭮𐭲𐭮𐭲, nämlich 𐭮𐭲𐭮𐭲 vor sich gehabt. Die Wörter 𐭮𐭲 und 𐭮𐭲𐭮𐭲 bedeuten ‚Stahl‘, wie aus Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana's *Pahlavi, Gujarati and English Dictionary* iv, p. 953 zu erschen ist. Darnach sieht es fast aus, als ob 𐭮𐭲𐭮𐭲 in den oben angeführten Stellen nur ein Schreibfehler oder eine nachlässige Schreibung für 𐭮𐭲𐭮𐭲 wäre.

Pahlavi 𐭮𐭲𐭮𐭲 ‚Herbst‘. — Ich glaube, dass 𐭮𐭲𐭮𐭲, welches dem neupers. پائیز entspricht und im Pazand durch 𐭮𐭲𐭮𐭲 umschrieben wird, ein Fehler für 𐭮𐭲𐭮𐭲 ist. Aus voranzusetzendem altpers. *pati-daiza-* wurde zunächst *paddēz* und dann *pādēz*, das im Pahlawi 𐭮𐭲𐭮𐭲 lauten und im Neupersischen zu پائیز werden muss. Darnach ist dasjenige, was ich in dieser *Zeitschrift* v, S. 260 über dieses Wort geschrieben habe, zu berichtigen.

Pahlavi 𐭮𐭲. — Die Parsen lesen dieses Wort, welches ‚Schlange‘ bedeutet, *hūdā*. Es muss aber *xezjā* gelesen werden, da es das aramäische 𐤏𐤍𐤁𐤏, 𐤏𐤍𐤁𐤏 reflectirt. — Das Wort kommt im *Pahlavi-Farhang* von HOSHANGJI-HARG nicht vor, ein Beweis, dass dieser Tractat nicht alle aramäischen Ausdrücke des Pahlawi umfasst.²

¹ Da dabei steht *‘ān almāsta-‘ā qānend*, so kann dies nicht so richtig sein. Der Diamant ist nicht roth, sondern sieht am meisten dem polirten Stahl ähnlich.

² Das Wort ist identisch mit ANQUERIL DE PERRON'S 𐭮𐭲𐭮𐭲 bei JUSTI, *Glossar zum Bundehesh* 122, b, dessen Orthographie darnach verbessert werden muss.

FRIEDRICH MÜLLER.

A new Grant of Dhruvasena I of Valabhî.

By

Âchârya Vallabhjî Haridatt,

Curator Watson Museum Rājkoṭ.

The plates, on which the subjoined grant is incised, belong to two brothers, Brahmans residing in Vāvaḍiā-Jogiā, a village not far from Bhesan (Junāgaḍhī) and eleven miles northwest of Māṇekvāḍā (Gaikováḍi) in Sorāṭh. One of the owners, who believed that the document conveyed a grant of some money, but was unable to read it, came to me with a copy of a few lines and asked me what they contained. On being told that they belonged to a "Valabhi grant", he consented to let me see the originals. And some months later he returned to Rājkoṭ, accompanied by his brother, and brought me the plates.

The latter measure ten inches and a half by seven and a half, and are pierced with two holes for the rings which held them together. Their preservation is very good, only seven or eight letters being lost, which can be easily restored by conjecture. The letters are well incised and distinct. Those on the second plate are a little smaller than those on the first, because the subject matter had been badly divided and more lines, seventeen and a half instead of fifteen, had to find place on the second half. The language is Sanskrit throughout. Thirty eight mistakes had to be corrected. Most of these have been caused by the omission of Anusvāras or the erroneous substitution of very similar letters for each other, e. g. of *śa* for *ga* and of *ga* for *śa*.

The contents of the grant do not throw any new light on the history of Valabhī. The names of the villages mentioned, *Śamihambara* (Plate I, l. 15), *Bhadrapikā* (Plate II, l. 18), *Dronikā* (Plate II, l. 17) and *Sarasvatīra* (Plate II, l. 20) are not traceable in the neighbourhood of the find-spot, Vāvaḍiā-Jogiā. At present we find *Galath* to the east of the latter, *Rafāliā* and *Bhesan* to the south, *Rāppur* and *Khambhāliā* to the west, and *Barvālā* and *Hadmatīā* to the north. It must, therefore, be either assumed that the old names have been changed or that the grant does not refer to places in *Kāthiāvād*, but has been brought there from some other province. The latter view is perhaps the correct one. For, a village called *Samī* exists in the *Rādhanpur* territory. Five miles north of it flows the river *Sarasvatī*, after which the village of *Sarasvatīra*, literally 'the banian-tree on the Sarasvatī', may have been named. It must, however, be admitted that in the neighbourhood of *Samī* there are no places with names like *Bhadrapikā* and *Dronikā*.

The grantees, *Skandatrāta* and *Guhatrāta*, who are called members of the *Bhāradvāja Gotra* and fellow-students of the *Chhandogas* or *Sāmavedins*, were *Nāgar* Brahmans. This follows (1) from the statement that they were residents of *Ānandapura* (*ānandapura-vāstavya*, Pl. II, l. 21), which is the same as the modern *Vaḍnagar* in Northern Gujarat,¹ and (2) from the peculiar form of the two names. The true names were *Skanda* and *Guha*. The additional *trāta* is one of the thirteen kinds of "Śarma", which even in the present day are affixed to the names of *Nāgar* Brahmans, when they perform religious ceremonies.² Thus it is customary to say on such occasions, *Narasimhaprasāda* for *Narsingh*, *Nāgadatta* for *Nāgji*, *Bhagvānlātrāta* for *Bhagvānlāl*, *Maṇisāikuragupta* for *Maṇisāikar*, *Vallabhajñānda* for *Vallabhji* and so forth. Now, similar "Śarmas" occur also, (though perhaps less frequently) among other sub-

¹ Compare e. g. the *Vishṇugayā* inscription of Dhāmāj. where we read: —

सानन्दमानन्दपुरद्विजाग्यः etc.

² Works like the *Dharmasindhu* teach that Brahmans, performing Śrāddhas and other rites shall use the *gotra* and the *śarma* names.

divisions of the Brahmans of Gujarât. A Śrīmālī,¹ whom I questioned on this point, gave *trāta* as his 'Śarma' and *Pīrōśara* as his *Gotra*. Again, the *Audichyaprakāśa* states that the Audichyas² have only eight 'Śarmas' viz. *datta*, *vishṇu*, *bhava*, *agni*, *soma*, *mītra*, *indra* and *mahākāla*. But, with the Nāgars the "Śarma" *trāta* is used exclusively by members of the Bhâradvāja and Âtreya Gotras. This rule does not apply to the other subdivisions among which e. g. the Audichyas allow for the Bhâradvâjas all the forms mentioned above, excepting the last, *mahākāla*. Hence, if in our grant two Brahmans of Ânandapura and of the Bhâradvāja gotra take *trāta* as their "Śarma", this fact not only shows that they certainly were Nāgars, but indicates also that the rule, confining the addition of *trāta* to the Bhâradvâjas and Âtreyas, was observed in very early times.

The *dūtaka*, or messenger conveying the Śâsana to the grantees, was called *Bhaṭṭi*. The meaning of his designation is not quite certain. If the first two syllables really are intended for *sāpa* and *kârā* is a mistake for *kâra*, Bhaṭṭi must have been the "superintendent of the royal kitchen". But, it must be mentioned that the first syllable looks more like *sta* and might be a mistake for *stūpa*. *Stūpakârāpati* might be rendered by the "overseer of the Stūpas and jails".

TRANSCRIPT.

Plate 1.

L. 1. स्वस्ति वलभीतः प्रसभप्रणतामित्राणां मैत्रकाणामतुलबलसंपन्न-
मण्ड-

L. 2. लाभोगसंसक्तं संप्रहारशतलब्धप्रतापः प्रतापोपनतदानमानार्जवो-
पार्ज्विता-³

¹ The Śrīmālīs were originally members of the Brahmanical community of Śrīmāl, now called Bhīmāl (Bhīllamāla), in southern Marvād, but are at present scattered over the whole of Gujarât. [G. B.]

² These Audichyas or Northerners were introduced into Gujarât by the Chau-lukya Mûlarāja I about A. D. 1000. [G. B.]

³ Read °संसक्तसंप्रहार° —

L. 3. नुरागोनुरक्तमौलभृतमित्रेणीबलावाप्राज्यश्रीः परममाहेश्वरः
श्रीसेना-

L. 4. पतिभटार्कस्तस्य सुतस्तत्पादरजोरुणेवनतपवित्रीकृतशिराशिश्शरो-
वनतश्चूडा-¹

L. 5. मणिविक्कुरितपादनखपङ्क्तिदीधितिः दीनानाथकृपणजनोपजीव्य-
मानविभवः

L. 6. परममाहेश्वरः श्रीसेनापतिधरसेनस्तस्यानुजस्तत्पादाभिप्रणामप्रश-
स्ततरवि-

L. 7. मलमौलिमणिर्मन्वादिप्रणीतविधिविधानधर्मा धर्मराज इव वि-
हितविनयव्यवस्था-

L. 8. पद्मतिरखिलभुवनमण्डलाभोगैकस्वामिना परमस्वामिना स्वयम-
पहितराज्यभि-²

L. 9. एकमहाविश्राणनावपूतराजश्रीः परममाहेश्वरः श्रीमहाराजद्रो-
णसिंहसिंह³

L. 10. इव तस्यानुजः स्वभुजबलपराक्रमेण परगजघटानीकानामेकवि-
जयी शरणै-⁴

L. 11. पिणां शरणभवबोद्धा शास्त्रार्थतत्वानां कल्पतरुरिव मुहृत्प्रण-
यिनां यथाभिलषित-

L. 12. कामफलोपभोगदः परमभाश्वतः परमभट्टारकपादानुध्यातो म-
हाराज-⁵

L. 13. श्रीध्रुवसेन[कु]शली सङ्गानिव स्वानायुक्तकार्वािनयुक्तकद्राजिक-
महत्तरचाटभट-⁶

L. 14. ध्रुवाधिकरणिकदाण्डपाशकादीनन्यांश्च यथासंबध्यमानरात्सम-
नुदर्शयति⁷

L. 15. अस्तु वस्मंविदितं यथा शमिहम्बरग्रामे पूर्वदक्षिणसीम्नि

¹ Read °भट्टार्कः; °रजोरुणाव°. — ² Read °मुपहितः; °राज्या°. —

³ Read °राज्यश्रीः — ⁴ Dele Visarga of °नुजः — ⁵ Read °भागवतः

⁶ Read °द्राजिक°. — ⁷ Read °मानकान्स°.

Plate II.

L. 16. भद्राणिकासीमापरतः ब्राह्मणस्कन्दसत्कचेचादुत्तरतः ब्राह्मणस्वामिदत्तसत्क[चेचाद्वर्णिणतः]¹

L. 17. खुद्दिलकाश्चमित्रपादीयककेसरिकादिप्रत्ययचेत्रपादावर्त्तशतानि सप्त तथा च द्रोणिकासीमा-

L. 18. परतः देवब्राह्मणचेचादुत्तरतः द्रोणब्राह्मणसत्कचेचात्पूर्वतः ग्रामस्य च पूव्वसीम्नि आदि-

L. 19. त्यकप्रत्ययचेत्रपादावर्त्तशतं तथानयोरेव सीम्नोः भुद्वादित्वाश्चमित्रखुद्दिलकदामरकादिप्रत्यय-

L. 20. वाप्यः पच प्रत्येक षादशपादावर्त्तपरिसराः तथा सरस्वतिवटग्रामे दक्षिणसीम्नि वीतमध्ये वापी²

L. 21. षादशपादावर्त्तपरिसरा एकत्र पादावर्त्तशतान्यष्टौ वाप्यश्च षट् आनन्दपुरवास्तव्यब्राह्मण-³

L. 22. स्कन्दचातगुहचाताभ्यां भरद्वाजसगोत्राभ्यां छन्दोगसब्रह्मचारिभ्यामया मातापित्रोः पुण्यायनात्म-⁴

L. 23. शैहिकामुष्मकयथाभिलषितफलाचाप्तिनिमित्तमाचनाक्कार्णवधितभिसरित्पर्व्वतस्थितिसमका-⁵

L. 24. लीनं पुत्रपौत्रान्वयभोग्यं बलिचरुवैश्वदेवाद्यानां क्रियाणां समुत्सर्प्यणात्थं उदकातिसर्गेण

L. 25. ब्रह्मदेयमत्तिसृष्टं यतो नयोः उचितया ब्रह्मदायस्थित्या भुञ्जतोः कृपतोः कर्षतोः प्रदिश-⁶

L. 26. तोव्वा न कैश्चित्स्वल्पाप्यावाधा विचारणा वा कार्यास्मद्दशजैराशामनृपतिभिश्चानित्यान्वैश्वर्याख्य-⁷

¹ The bracketted letters are almost all obliterated.

² Read प्रत्येकं षोडशं. —

³ Read षोडशं. —

⁴ Read ब्रह्मचारिभ्यां, पुण्याप्यायनायात्मः. —

⁵ Read नैशैहिकामुष्मिकः फलाचाप्तिः; चन्द्रार्कार्णवधितिः. —

⁶ Read कृपतोः कर्षयतोः —

⁷ Read °जैरागामिः. —

L. 27. स्थिरं मानुष्य सामान्यं च भूमिदानफलमवगच्छद्भिरयमस्य द्वायो-
नुमन्तव्यः यश्चाच्छिन्व्यात्¹

L. 28. आच्छिद्यमानं वानुमोदेत्स पंचभिर्महापातकैस्सोपापातकैस्सयुक्तः
स्यादपि चात्र व्यास-²

L. 29. गीताः श्लोका भवन्ति ॥ षष्टिं वर्षसहस्राणि स्वर्गे मोदति भू-
मिदः आच्छेत्ता चानुमन्ता च तानि-³

L. 30. नरके वसेत् स्वदत्तां परदत्तां वा यो हरेत् वसुधरां शवां
गतसहस्रस्य हन्तुः प्राप्नोति⁴

L. 31. किल्बिष बद्धभिर्वसुधा भुक्त्वा राजभिस्सगरादिभिः यस्य यस्य
यदा भूमिः तस्य तस्य--⁵

L. 32. फल ॥ स्वहस्तो मम महाराजश्रीध्रुवसेनस्य दूतकस्सूपकारापति-
भट्टिः लिखितं किङ्ककेनेति⁶

L. 33. सं २००[+]२०[+]१ आश्वयुज व १⁷

Additional Remarks.

By G. Bühler.

ĀCHĀRYA VALLABHĪ's new grant is by no means without value for the history of Valabhi. First, its date [Gupta] Sam 221 or 539/40 A. D. which is beautifully distinct on his impression being, ७४८, is by five years later than that of the latest grant of Dhruvasena, published formerly (*Indian Antiquary*, vol. iv, p. 104). It shows that Dhruvasena I ruled at the least fourteen years, from Guptasamvat 207—221, and it reduces the gap in the dates of the kings of Valabhi

¹ Read मानुष्य; °च्छिन्व्यात्. —

² Read °स्संयुक्तः. —

³ Read स्वर्गे; तान्येव. — ⁴ Read परदत्तां; गवां; शत°. —

⁵ Read किल्बिषं; भुक्त्वा; तस्य तस्य तदा. —

⁶ Read फल ॥: सूपाकारपति°. —

⁷ Read आश्वयुज. —

from twenty four years to nineteen, the next being Sam 240 of the reign of Guhasena. Secondly, Dhruvasena's epithet *paramabhaṭṭāra-kapādānudhyātaḥ* (Pl. I, l. 12) "who meditates on the feet of the supreme lord" contains a new interesting confession that he was merely a local chief and the vassal of a greater king.

Mr. VALLABHĪ's interesting statements regarding the "*śarma*" names of the Brahmans in general and of the Nāgars in particular deserve careful attention. The rules regarding the formation of these compounds, observed among the several Brahmanical communities, ought to be collected. If they are compared with the actual names in the landgrants, we shall obtain much valuable information regarding the antiquity and the history of the curious subcastes or *jātis*, which since many centuries have possessed a great importance for the social life of the Hindus. The enquiry can, of course, be only conducted in India, and I trust that some native Sanskritist of the modern school will take the matter in hand.

I fear that Mr. VALLABHĪ's partial identifications of the names of the villages, mentioned in the grant, will have to be revised, and I shall recur to this point on another occasion.

Einige Bemerkungen über die Shēng im Chinesischen und den Nanking-Dialect.

Von

Dr. Fr. Kühnert,

Privatdocent an der Universität Wien.

HuMLY gab bekanntlich (*ZDMG.* Bd. xxiv, p. 176) die besten Anhaltspunkte für die Shēng's in der Pekinger Aussprache, indem er einen Meister mit zwei Lehrlingen voraussetzt, denen der erstere einen Handgriff zeigt.

„So“ (*shíng p'ing*), sagt der Meister, „müsst ihr es machen“. Der erste Lehrling, nun es nachmachend, fragt: „so?“ (*hiú p'ing*), dagegen fragt der zweite zweifelnd also: „so?“ (*shíng shēng*), worauf der Meister replicirt: „Ja, so!“ im *tíh shēng*. — Für den fünften Ton, den sogenannten *jūh shēng*, gibt man als charakteristisch die Kürze an. Abgesehen von letzterem Ton sind die Beispiele zutreffend, umfassen aber nicht vollständig das Wesen des Shēng. Man kann sich hievon überzeugen, wenn man nach dieser Anweisung dem Chinesen die Silbe „so“ in den fünf Tönen vorspricht. Er wird dann stets etwas aussetzen haben.

Der Grund ist, dass in dieser Beschreibung ein Element ganz ausser Betracht bleibt und nur dem dynamischen Vorgange, könnte man sagen, die Aufmerksamkeit zugewendet wird. Das andere Characteristicum, die relative Tonhöhe, ist hiebei ganz ausser Betracht. Ich erlaube mir in meiner Abhandlung „Zur Kenntniss der älteren Lautwerthe des Chinesischen“ (*Sitzungsberichte* der Wiener Akademie der Wissenschaften) gegen Ende zu bemerken, dass die Shēng's im Chinesischen etwa der Declamation des Lateinischen nach der Notirung

des gregorianischen Chorals verglichen werden können. Diese Bemerkung ist, wie ich jetzt im lebenden Verkehre mit den Chinesen hier erfuhr, mehr als blosser Vergleich.¹

Denn ein wichtiger Hauptfactor ist die relative Tonhöhe der einzelnen Shēng's, die sogenannte Scala, wie man sich hie und da etwas unbestimmt ausdrückt. Nach der Bemerkung Huxley's ist man keineswegs an diese sogenannte Scala gebunden, sondern man wird in der Mehrzahl der Fälle nahe mit derselben Tonhöhe den Shēng beginnen, so dass der Chineser nie den richtigen Shēng erkennen kann. Einen Ton als Grundton genommen, der sich nach dem Charakter der Rede und der Stimme des Sprechers und des inlautenden Vocals auf verschiedener absoluter Tonhöhe finden kann, steigen für Nanking dann die Shēngs in der folgenden Scala auf.

Der *shūng p'ing* ist der Grundton und nun in der diatonischen Scala aufwärts ist der *hiá p'ing* der nächste, in ruhig hinfließender Rede, also gleichsam die Secunde zum Grundton, der *sháng shēng* der zweite folgende, sohin bei normaler Sprechweise gleichsam die Terz zum Grundton, der *tíú shēng* der dritte, also unter gewöhnlichen Verhältnissen gleichsam die Quart, und endlich der *juh shēng* der nächste, also der höchste Ton in der Scala. Hierbei liegt selbstredend das chinesische Tonsystem zu Grunde.²

¹ Ich erlaube mir hier zu bemerken, dass in genannter Abhandlung meinerseits einige Incorrectheiten sich eingeschlichen haben, auf die G. SCHLEGEL bereits im *Tongy-pao* hinwies. Doch nicht alle Einwürfe dieses hervorragenden Sinologen betreffen wirkliche Incorrectheiten.

² Es sei nochmals ausdrücklich bemerkt, dass der Grundton für diese Scala durch den inlautenden Vocal bedingt ist, und der natürlichen Tonhöhe der Vocale, wonach *u* der tiefste, *a* der mittlere, *i* der höchste Ton ist, angepasst wird. Man darf sich also nicht wundern, wenn man in Erfahrung bringt, dass *p'ing* im *shàng shēng* nahe auf derselben Tonhöhe z. B. zu stehen scheint wie *p'ing* im *shàng p'ing*; also 榜 und 兵 „Brett und Soldat“. Des Fernern hat man Acht zu geben auf die Forderungen, welche im Kaighi-Wörterbuch gestellt sind. Beim *p'ing shēng* dauert der Laut in der gleichen Höhe fort, hier gibt es weder eine Erhöhung noch Vertiefung der Stimme. Dies gilt aber caeteris paribus nur für den *shàng p'ing*. Beim *hiá p'ing* jedoch, einer Art Circumflex, ist eine geringe Erhöhung der Stimme vorhanden. Derselbe unterscheidet sich jedoch vom *shàng shēng* dadurch, dass bei letz-

Dies ist die Reihenfolge, die ich hier in Nanking antraf und stimmt insoferne mit P. O. v. MÖLLENDORF's mündlicher Bemerkung, dass der *hiá p'ing* nicht der tiefere gleiche Ton, sondern im Gegentheil der höhere gleiche Ton ist, wie denn *sháng p'ing* und *hiú p'ing* nichts anderes sagen will als *p'ing* Nr. 1 und *p'ing* Nr. 2. Aufgabe ist es nun in der gesprochenen Rede, wo der Singsang nicht so zu Tage tritt wie in der recitirten, die richtige Tonhöhe trotz der Emphase der Stimmbiegung und des Rhythmus zu wahren, was eben für uns Europäer ziemlich schwer fällt. Eine weitere Folge ist die sich hieraus ergebende, absolut der Natur nach nothwendige Abschattung des der Silbe inhärirenden Vocals oder Diphthongs. Nehmen wir z. B. die Silbe *ka*, worin, wie die Schreibweise anzeigt, *a* ein verdumpfter *a*-Laut ist, ähnlich dem niederösterreichischen *a* in ‚Vater‘. Im *shang p'ing* wird dieses *a* seinen Ton beibehalten; dagegen wird es in den folgenden Tönen immer heller und sich im Klange dem gewöhnlichen *a* nähern. Die charakteristische Eigenschaft des *jū shēng* ist gleichfalls, wie ich in obeitirter Abhandlung bereits bemerkte, ausser der ihm relativ zukommenden Tonhöhe für Nanking in dem plötzlichen Stimmritzenverschluss gelegen, analog dem Hamze der Araber, da hier die charakteristischen Consonantenverschlüsse *k*, *p*, *t* am Ende nicht auftreten.

Des Fernern trifft auch hier in Nanking zu, was ich schon in meiner Abhandlung ‚Ueber einige Lautcomplexe des Shanghai-Dialectes‘ hervorhob, dass *k* vor *i* nicht *tsch* (engl. *ch*) lautet, sondern als ein mouillirtes *t̃* gesprochen wird. Von der häufigen Umsetzung des *ie* der nördlichen Dialecte in *ei* (nicht wie deutsches *ai* zu sprechen, sondern jeder Vocal gesondert, nahe entsprechend unsrer Aussprache

terem die Stimme nicht nur höher, sondern plötzlich (suddenly, unexpectedly: *móng* 猛) und kräftig mit einer gewissen Force (*lié' tūng* 烈强) einsetzt. Der *tūn shēng* setzt klar und ausgesprochen (clearly, manifestly 分明 *fēn-míng*) ein und nimmt hastig (*āi* 袁 urgent) an Stärke ab und verliert sich gleichsam in der Ferne (*yoén tào* 遠道). Beim *jū shēng* endlich bricht die Stimme kurz (*toán* 短) und plötzlich (促急 *tsu' tsi'*) ab, um sich gleichsam in sich zu verbergen (*shēu ts'ang* 收藏).

des Griechischen), das dem Klange nach sehr dem deutschen dialectischen *eh* (= *ehe* oder *bereits*, z. B. in den niederösterreichischen Mundarten) am nächsten kommt, will ich hier nicht weiter sprechen. sondern von einem dem Kōān hōh (dem Hochchinesischen) zukommenden Laute des *j* wie in *jên* = ‚Mensch‘, auch *žên* geschrieben, für den die Lehrbücher gewöhnlich angeben *j* wie französisch *j* in ‚jamaïs‘. Es ist dies jener Laut, der bei der chinesischen Schreibweise der Lautspaltung mit *erh* (bezw. *rĭ*, *rh*, *eul*, *orl* etc., je nach den verschiedenen Transcriptionen) in den Original-Wörterbüchern bezeichnet wird, und deshalb wegen der wirklich sonderbaren Darstellung des angeblichen *j*- (bezw. *ž*-) Lautes viel Kopferbrechens verursachte. Ich kann versichern, dass der Zwiespalt nur durch die Darstellungsweise des chinesischen Lautes in den europäischen Transcriptionen zu suchen ist und nicht in der chinesischen Lautspaltung, die der chinesischen Aussprache vollkommen entspricht. Denn der Laut ist absolut kein *j* wie in französisch *jamaïs*, sondern im Gegentheil ganz was anderes, nämlich ein Laut, der dem Transcriptionslaut *erh* (bezw. *rĭ*, *eul* etc.) für das unparteiische Ohr sehr verwandt ist.

Ich hielt dies anfänglich für eine Eigenthümlichkeit des Nanking- (oder *lān tĭn*-) Dialectes. Seit einem chinesischen Tiffin, bei dem ich Gelegenheit hatte, Mandarin verschiedenen Ranges und aus verschiedenen Reichsprovinzen zu hören, glaube ich, dass dies in allen Theilen China's, wo der Laut dialectisch auftritt, der Fall sein dürfte; denn alle die Herren sprachen diesen Laut in gleicher Weise,¹ bei einem per Zufall im Gespräche wiederholten Worte mit diesem Anlaute. Ich sprach diesen Laut dann ebenfalls, jedoch nicht so wie mein Lehrer, ein gebürtiger Nankinger, mich ihn lehrte, sondern mit *j* nach der Regel franz. ‚jamaïs‘ und mein Tischnachbar, Mr. Yao (aus Fuhchau), der das nördliche Hochchinesisch sprach, corrigirte mich sofort in der liebenswürdigsten Weise, und war voll-

¹ Bezüglich der nördlichen Theile China's hoffe ich im Frühjahr in Peking und Umgebung Aufschluss und sichere Entscheidung zu erhalten.

kommen zufrieden gestellt, als ich den Laut gemäss den Anweisungen meines Nankingers sprach. Franz. *j* in 'jamais' wird nämlich vorne an den Zähnen gebildet; der chinesische angebliche *j*-Laut hat aber an dieser Stelle nichts zu suchen. Er wird im Gegentheil rückwärts gegen die Kehle gebildet und hat in Nanking die eigenartige Vibration des soft *R* der Engländer (BRÜCKE's Kehlkopfzitterlaut) als Beimischung. Mein Nankinger Seim seng, der den Laut ebenso wie die andern Herren und gleichfalls wie der Lettré des österreichischen Consulates in Shanghai spricht, corrigirte mich in folgender Weise: 'Sie sprechen diesen Laut vorne bei den Lippen und bewegen die Zunge, das ist nicht richtig. Wir Chinesen lassen die Zunge vollkommen ruhig, der Mund ist entsprechend geöffnet und wir sprechen den Laut rückwärts bei der Kehle.' Er gebrauchte den Ausdruck *heú-yín* (喉) und fügte erklärend hinzu, auf den Adamsapfelweisend: *yīng-hōá thloát* (englisch: throat).

Weiters, als ich mit Hilfe dieses Lehrers mir die Lauttafel zusammenstellte, gebrauchte ich zufolge der üblichen Transcription nach MATEER die Charaktere 染 *jan*, 讓 *jang*, 繞 *jao*, 惹 *jé* etc., und war sehr erstaunt als mein Chinese in der Aussprache von 惹 nicht *jé* sprach, sondern *rě* (oder *rh* nach WILLIAMS), jenen eigenthümlichen chinesischen Laut, den ich in meinen Abhandlungen als \tilde{r} beschrieben hatte. Als ich ihm neuerlich sagte, ich meinte *jé* mit dem Radical *sīn* (心) 'Herz', antwortete er: *ché kó pu' shý jé, ché kó shý \tilde{r}* , und nach einer weiteren Frage, ob der Laut \tilde{r} in 爾 und der Anlaut in 繞 *jao* in irgend welcher Beziehung stehen, antwortete er sofort: *i' kó yěáng* (一個樣) 'es ist derselbe' (wörtlich: 'einerlei Art').

Ich hörte thatsächlich und ersah auch aus der Mund- und Zungenstellung, auf die mich der Chinese unangefordert aufmerksam machte, dass er die Stellung für den tonlosen Laut \tilde{r} (die tenuis) einnahm, der also nach BRÜCKE'scher Bezeichnung $\tilde{r}\chi$ zu schreiben wäre (wobei das untergesetzte *r* die Vibration des soft *R* andeutet). Der Anprall des Luftstromes, der durch die χ -Enge austritt, vorne in der Nähe der oberen Zahnwurzeln, erzeugt nun nebenher das leise zischende Geräusch eines *s*.

In dieser Beziehung ist die Angabe WADE'S (*A progressive course etc.* Peking, n. Edition) und nach ihm MATEER'S (*A course of mandarin lessons*, Shanghai 1892) für die Peking'sche Aussprache bemerkenswerth, wonach: *j* is approximately *s* in fusion or *z* in brazier. MATEER bemerkt hierzu: 'It is only used in Peking. The corresponding sound in Southern Mandarin is more guttural and therefore more allied to the untrilled English *r*.' und umschreibt für Nanking diesen Anlaut constant mit *R*, von dem er sagt: *r*. Not trilled, but as usually spoken in Amerika.'

Die verschiedenen Transcriptionen erklären sich nun leicht. Da das *ʒ* thatsächlich tonlos ist, so entgeht diese Modification des Geräusches meistens bei der Kürze, mit der darüber hingegangen wird, dem Ohre, und es bleibt für dasselbe nur der Effect des *z* mit dem zischenden, *s* anklingenden Geräusch, das nach den sprachlichen Geptlogenheiten des Umschreibenden dem am nächsten liegenden Geräusch seiner Muttersprache zugeschrieben wird. Man kann Letztere fast bei jedem Laute nachweisen. So z. B. schreiben die Franzosen für 知 *tehe*, die Engländer *ch'*, *ch'* oder *chü*, der thatsächliche Laut ist aber *tshü'*, *ü'* mit dumpfer Resonanz. Ich bediene mich hier absichtlich der BRUCKE'schen Bezeichnungsweise, weil durch dieselbe der Laut unzweideutig festgestellt ist, und somit kein Missgriff nach Rücksicht der individuellen Muttersprache zu befürchten steht. Nach norddeutscher Aussprache ist es der Laut *g* in Myrthe, jedoch mit dumpfer Resonanz, und deswegen hat P. G. v. MOLLENDORFF vollkommen Recht, ihn mit *g* zu umschreiben, nämlich *tshg*.

Eine weitere Bemerkung betrifft den *h*-Laut der Transcriptionen. Dieser Laut ist für Nanking wenigstens niemals *h*, sondern erscheint in zwei Formen. Bei der einen erscheint er vor *i*, beziehlich deutsch *j* und verschmilzt sehr oft mit diesem zu einem Laute, der dem zischenden *s* der Polen ähnelt. So lautet 下 fast, ich sage ausdrücklich fast, weil es nicht ganz identisch ist, wie *soa*. Im andern Falle jedoch behält er seine deutlich erkennbare Geltung wie in 閒 *hien* 'Musse' bei. Es hängt diese Zweifelt nach meinen bisherigen Beobachtungen zum Theil von dem, dem *i* folgenden Vocal der Tran-

scription ab, wie die folgende Zusammenstellung der Laute mit *h* im Nanking-Dialecte zeigt. Hiebei ist jedesmal ein entsprechender Charakter nach MATEER beigegeben, nebenan die übliche Transcription beigeetzt, hierauf die von mir gegebene, wobei ein folgendes *ś*... in Klammern anzeigt, dass der Laut leicht für polnisches *ś* genommen werden kann. Die *h*-Laute sind: 1. deutsches *ch* in Rache, ich werde es mit χ_2 bezeichnen; 2. deutsches *ch* in ieh, das ich mit χ_1 bezeichne. Die Vocale sind hiebei nach der БРЦКЕ'schen Bezeichnungsweise dargestellt; ein folgendes *h* bedeutet die Dehnung. Es ist:

害	<i>hai</i> , $\chi_2 a^o i$	學	<i>hio</i> $\chi_1 j^o$ (<i>śo</i>)
寒	<i>han</i> , $\chi_2 a^o n$	兄	<i>hiong</i> , $\chi_1 j^o ng$ (<i>śong</i>)
杭	<i>hang</i> , $\chi_2 a^o ng$	休	<i>hiu</i> $\chi_1 j^u$
好	<i>hao</i> , $\chi_2 a^o o$	火	<i>ho</i> $\chi_2 \check{o}$
哈	<i>ho</i> , $\chi_2 a^a$	紅	<i>hong</i> $\chi_2 ong$
赫	<i>hêh</i> , $\chi_2 e^o$	乎	<i>hu</i> $\chi_2 u$
很	<i>hên</i> , $\chi_2 e^o n$	懷	<i>huai</i> , $\chi_2 \check{o} a^i$
恒	<i>hêng</i> , $\chi_2 e^o ng$	換	<i>huan</i> , $\chi_2 \check{o} a^o n$
後	<i>hêo</i> , $\chi_2 e^o o$	黃	<i>huang</i> , $\chi_2 \check{o} a^o ng$
希	<i>hi</i> , $\chi_1 j^i$ (<i>śi</i>)	花	<i>huo</i> , $\chi_2 \check{o} o^a$
偕	<i>hiai</i> , $\chi_1 j^a i$ (<i>śa^i</i>)	回	<i>hui</i> , $\chi_2 \check{o} e^a h$
向	<i>hiang</i> , $\chi_1 j^a a^o ng$	或	<i>huêh</i> , $\chi_2 \check{o} o^a$
孝	<i>hiaw</i> , $\chi_1 j^a a^o o$ (<i>śeao??</i>)	混	<i>huên</i> , $\chi_2 \check{o} a^o ng$
下	<i>hiu</i> , $\chi_1 j^u$ (<i>śo^u</i>)	許	<i>hiü</i> $\chi_1 j^u$ (<i>śu^u</i>)
歇	<i>hieî</i> , $\chi_1 j^e^a h$	靴	<i>hiëi</i> , $\chi_1 j^i \check{u} e^a h$ (<i>śiëe^a h</i>)
限	<i>hiëin</i> , $\chi_1 j^e^a hn$	喧	<i>hiëin</i> , $\chi_1 j^i \check{u} e^a hn$ (<i>śiëe^a hn</i>)
欣	<i>hin</i> , $\chi_1 j^i n$ (<i>śin</i>)	訓	<i>hiün</i> , $\chi_1 j^i \check{u} n$ (<i>śiün</i>)
形	<i>hing</i> , $\chi_1 j^i ng$ (<i>śing</i>)		

Es ist nun keineswegs meine Meinung, dass man in dieser complicirten Weise transcribire: ich wollte nur möglichst deutlich die Form der Laute wiedergeben, wie ich sie wahrnehme.

Hiebei fällt auf, dass der eigenthümliche Kehlkopfverschluss, wie ich ihn nach der chinesischen Angabe 合口呼 in meiner

Abhandlung ‚Zur Kenntniss der älteren Lautwerthe des Chinesischen‘ nannte, zwischen kurz *o* und *u* scheinbar oder besser gesagt zufolge akustischer Täuschung für das Gehör schwankt, ein Beweis mehr, wie ich glaube, dass man es hier mit keinem eigentlichen Vocale zu thun habe, sondern thatsächlich nur mit dem Kehlkopfverschluss. Ob man nun für einen Zustand der Stimmritze (vollkommen geschlossen), bei dem überhaupt kein Laut, geschweige denn ein Vocal hervorgebracht werden kann, als Bezeichnungsweise einen Vocal wählen soll und kann, darüber entscheidet wohl am besten Jeder für sich mit Rücksicht auf das Erforderniss und die Gesetze der Logik. Mich würde es jedenfalls sehr geniren, falls Jemand Beethovens neuente Symphonie nach dem Anhören derselben in Partitur setzte und in dieser letzteren den wundervollen Orgeleffect Beethovens mit den Orchesterinstrumenten thatsächlich der Orgel zuwies. Was Beethoven dazu gesagt haben würde, ist wohl nach seinen uns überlieferten Charakterzügen ausser Zweifel.

Ein weiteres Argument für die Richtigkeit meiner Angabe des Kehlkopfverschlusses dürfte wohl auch darin zu finden sein, dass hier in Nanking der Nachdruck der Aussprache sehr häufig auf denselben fällt und man leicht ein zwei-silbiges Wort statt des einsilbigen vermuthen kann, wie z. B. 混, das Vielen wie *z₂-ō-ung* klingen dürfte. Es ist dies selbstredend gerade durch den Kehlkopfverschluss bedingt, welcher nach *z* zu machen ist. Infolge der grösseren Stärke des durchbrechenden Luftstromes, wie ich ebenfalls an genanntem Orte angegeben, fällt der Nachdruck gerade auf die Lösung des Kehlkopfverschlusses.

Das Schwanken der Jodirung, wie ich in der mehr erwähnten Abhandlung das einem Consonanten folgende *i* bzw. Jot der Transcriptionen nannte, zwischen *i* und *e*, deutet gleichfalls für die Richtigkeit der Auffassung, dieses Jot sei gleichsam Jota subscriptum des vorhergehenden Consonanten. Der Laut dieser Jodirung klingt eben mit Rücksicht auf den folgenden Vocal, je nachdem mehr *e* oder *i* an, als der folgende Vocal sich besser zu *e* oder zu *i*, beziehungs-

weise *j* stellt. Vor folgendem *a* ist die Jodirung dem *e* näher, vor folgendem *i* selbstverständlich dem *j*.

Nach den hier gegebenen Bemerkungen über das *h* steht sonach auch die Classe der Kehlkopflaute in Kanghi's Wörterbuch vollkommen im Einklang.

Nanking, im December 1892.

A n h a n g.

Inzwischen hatte ich in Peking Gelegenheit mich thatsächlich zu überzeugen, dass auch dort nicht *j* bezw. *z*, sondern *ʃ* gesprochen werde. Mr. TÊH, bei der deutschen Gesandtschaft, dessen Unterweisungen ich mich erfreute, tadelte stets die Aussprache *j* mit den Worten: *pú yíng shé* == „Gebrauchen Sie nicht die Zunge“. Die relativen Tonhöhen der Sheng sind in Peking total von jenen Nankings verschieden. Den *shíng p'íng* als Grundton genommen, ist der *hiú p'íng* höher mit nasalem Beiklang, hingegen der *shíng shēng* und der *tíú shēng* stehen tiefer in der Scala als der *shíng p'íng*.

Ueber den gegenwärtigen Stand der grusinischen Philologie.

Von

A. Chachanow,

Professor der grusinischen Sprache und Literatur am LAZAREW'schen Institut
für orientalische Sprachen in Moskau

(Antritts-Vorlesung, abgehalten am 23. Januar 1889 im LAZAREW'schen Institut.)

Die Gegend des Kaukasus erregt mit jedem Jahre mehr und mehr die Neugier der Gelehrten. Das mannigfache und unerschöpfliche Material, welches diese Gegend denjenigen bietet, die sich mit naturwissenschaftlichen Studien, mit Geographie, Ethnographie, Geschichte, Linguistik, Archäologie und Sociologie beschäftigen, gibt ihr das Recht, unter die in wissenschaftlicher Beziehung bemerkenswerthesten Gegenden der Erde gezählt zu werden. Und dieses ethnographische Kaleidoskop, aus den verschiedenartigst gemischten Völkern, welche durch das kaukasische Thor aus Asien nach Europa zogen, gebildet, regte auch die Gelehrten aller Zeiten, die Gebildeten und Reisenden aller Völker an. Aegypter, Phöniciern, Griechen und Römer strömten nach dem Kaukasus, wo sie Colonien gründeten und in Handelsverbindungen mit den Einwohnern traten, unter welchen sie ihre Sprache, ihre Sitten und ihre Cultur verbreiteten.¹ Hier suchte man auch die Wiege der Menschheit und die Bildungsstätte der religiösen Traditionen von der Sündfluth.²

Das Licht der Wissenschaft zerstreute jenes mysteriöse Dunkel, in welches die Völker des Alterthums die kaukasischen Lande ein-

¹ BAKRADZE, *Archäologische Reisen in Grusien* S. v.

² K. RITTER, *Geschichte der Erdkunde* Petersburg 81—2

gehüllt hatten. Die Gipfel des Kaukasus, „die Nachbarn der Sterne“, wie sie Aeschylos nannte, sind heute barometrisch und geodätisch gemessen; auf dem Elbrus fand man keine Prometheus-Kette, welche die Griechen und Römer so eifrig gesucht hatten. Die pflanzenkundige Medea hatte die kaukasische Flora nicht so genau erforscht wie RUPRECHT und RADDE.¹ Der Kaukasus war den Griechen der Schauplatz des Kampfes zwischen Zeus und Typhoeus, dem himmlischen und unterirdischen Feuer. Am Kaukasus führten die olympischen Götter Krieg mit den ihnen feindlichen Titanen. Vor etwa 20 Jahrhunderten haben die Griechen diesen Krieg besungen, heute haben wir seine genaue Geschichte, verfasst vom Akademiker AMCH.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse in Bezug auf die Erforschung der Sprachen des polyglotten Kaukasus. Die Mannigfaltigkeit und Menge der Sprachen, welche noch heute ein Räthsel² für die Gelehrten bilden, waren schon damals, im grauen Alterthume bekannt. Strabo berichtet in seiner Geographie, dass in der Colonie Dioskurias 70 Dolmetscher für den Handelsbetrieb dienten.³ Die arabischen Historiker nannten den Kaukasus die „Burg der Sprachen“. Die moderne Linguistik theilt die sogenannten „kaukasischen Sprachen“ in drei Gruppen: die iverische, die der westlichen und der östlichen Bergsprachen. Das Gebiet, über welches die iverische Gruppe verbreitet ist, ist von Alters her unter den Namen Grusien, Iverien, Georgien (Gurdschistan bei den Persern) bekannt: hierher gehörten auch ein Theil von Albanien, ferner Kachetien, Kartalinien, Kolchis, Meschien, das strabonische Tauchien — das grusinische Taoskari⁴ —

¹ USLAR, *Die Tschetschenische Sprache*, Beilage 76

² Von den kaukasischen Sprachen ist die osetische erlernt und bearbeitet worden von Prof. W. TH. MILLER in Moskau. Sie gehört zu der indoeuropäischen, speciell iranischen Sprachgruppe.

³ Strabon XI, 3, 16

⁴ Die verschiedenen Benennungen Grusiens vgl. beim Historiker WACHSCHUL. Tiflis 1885, p. 22. Nach der Erklärung der Fürsten AMILACHWAROW nannten die Perser die Grusiner *Gurdschi* „kräftig“, weil sie von Alters her die Kraft und unüberwindliche Kühnheit der Grusiner erprobt hatten. *Die genealogischen Tafeln der grusinischen Fürsten* AMILACHWAROW und ALEXANDER AMILACHWAROW'S *Briefe mit der Beschreibung Grusiens* (folio 55).

bis gegen Trapezunt. Auf diesem Terrain herrschte also das iverische Idiom, dem die grusinische, mingrelische, die lazische und suanische Sprache angehören. Die etymologischen Formen der grusinischen Sprache erweisen sich im Allgemeinen in ihrer Zusammensetzung reicher und mannigfaltiger als dieselben Formen der ihr verwandten Sprachen. Doch die Mannigfaltigkeit und der Reichthum der Formen geben der grusinischen Sprache noch nicht das Recht als die Mutter der übrigen Sprachen zu gelten; sie ist blos ihre Schwester, vielleicht die älteste. Die Formen der mingrelischen und lazischen Sprachen stehen in näherer Verwandtschaft zu einander als zu den Formen der übrigen Glieder der iverischen Gruppe.¹

Auf die Wichtigkeit der grusinischen Sprache für die Erforschung der kaukasischen Gebirgssprachen verwies bereits in den Vierziger Jahren Baron GEORG ROSEN.² der im Auftrage der Berliner Akademie der Wissenschaften die ersten grammatischen Skizzen der mingrelischen, suanischen, lazischen, abchasischen und osetinischen Sprachen verfasste. Er bemerkte, wie nach ihm Baron USLAR, der bekannte Erforscher der kaukasischen Sprachen, dass das grusinische Alphabet am meisten den Lauten aller kaukasischen Sprachen überhaupt entspricht, dass eigentlich allen Sprachen der iverischen Gruppe sowie auch der kistinischen, abchasischen und tcherkessischen Sprache ein Lautsystem zu Grunde liegt, welches zur Genüge durch die Zeichen des grusinischen Alphabets ausgedrückt werden kann. Er führte die Analogie noch weiter durch, indem er auf Grund der allmählichen Entwicklung der grammatischen Formen die Sprachen der iverischen Gruppe mit der tcherkessischen und abchasischen Sprache zu einer Familie zusammenschloss. Wie originell und geistreich die Angaben des Baron GEORG ROSEN auch sein mögen, so nimmt jedoch

¹ *Vergleichende Rundschau der iverischen Gruppe der kaukasischen Sprachen* von A. TZAGARELI (lithogr.), Petersbg. 1872. Die grusinische Sprache war in ganz Grusinien verbreitet, vgl. GUYARD, *Inscriptions de Van* in den *Mélanges d'Assyriologie* 1883; *The cuneiform inscriptions of Van* von SAYCE im *Journ. of Asiat. Soc.* xvi, 3. 4; LESORMANI, *Lettres Assyriol.* Deuxième lettre.

² *Die Sprache der Lazen d. Abhandlungen über d. Ming., Suanische und Abchasische*. Berl. 1846.

die heutige Forschung der kaukasischen Sprachen seine Theorie vor der Hand nicht an, indem sie sich mit der Feststellung der That- sachen ohne Erörterung ihres Verhältnisses zu einander und zur iverischen Gruppe begnügt.¹

Ueber das Lantsystem des grusinischen Alphabets äussert sich der erste kaukasische Linguist, Baron USLAR, in folgender, sehr an- erkennender Weise: „Wenn man das grusinische Alphabet vom Stand- punkte der grusinischen Sprache selbst beurtheilt, so lässt sich nicht läugnen, dass es allen Ansprüchen Genüge leistet, ja man könnte es als das vollkommenste aller Alphabete betrachten. Jeder Laut der Sprache hat darin sein entsprechendes Zeichen und jedes Zeichen bedeutet beständig denselben Laut. Es gibt in allen europäischen Sprachen einen Stein des Anstosses — die Orthographie: für die Grusi- ner gibt es Dank der Vollkommenheit ihres Alphabets keine solche Schwierigkeit.“²

Wie leicht es auch ist, sich die grusinische Orthographie an- zueignen, so schwer ist es, das Verhältniss dieser Sprache zu den anderen Sprachfamilien festzustellen. Bei keiner anderen Sprache ergab die Untersuchung dieser Frage so verschiedenartige Resultate. Man zählte das Grusinische bald zur indo-europäischen, bald zur turanischen, bald zur semitischen Sprachfamilie oder bildete aus der- selben eine besondere Sprachgruppe. Aber auch dabei blieb man nicht stehen und stellte von Zeit zu Zeit den Versuch an, es bald mit der baskischen Sprache in Europa, bald mit den dravidischen in Asien in Verbindung zu bringen. Der Vater der vergleichenden Sprachforschung, der berühmte Bopp, versuchte die grusinische Sprache dem indo-europäischen Sprachstamme einzuverleiben, indem er an

¹ Von den Sprachen der iverischen Gruppe ist wissenschaftlich bearbeitet die mingrelische Sprache von Prof. TZAGARELL, vgl. *Mingrelische Studien*, Liefg. 1 und II, Petersburg 1880. Ueber die Wichtigkeit des Grusinischen bei Erlernung des Armeni- schen vgl. GALLIENAS *L'Arménie et les Arméniens*, Paris 1882.

² Vgl. USLAR, „Ueber die Zusammensetzung der kaukas. ABC“ in den *Abh. der geogr. Gesellsch.* 1861, S. 43 und dessen Abhandlungen: „Ueber die abchasische Sprache“, „Ueber die tschetschenische Sprache“ und „Ueber die awarische Sprache“, die er in Tiflis veröffentlicht hat.

den Verben, persönlichen Fürwörtern und an den Zahlwörtern verschiedene Erklärungen vornahm, um seine Theorie zu begründen. Er verglich die grusinische Sprache mit dem Sanskrit, wobei er sich aber nur auf den morphologischen Theil beschränkte, ohne die Phonetik, die Grundlage der wissenschaftlichen Sprachvergleichung, zu berücksichtigen.¹

Bopp's Ansicht von der Verwandtschaft der grusinischen Sprache mit den indo-europäischen theilte auch der Akademiker Brosset, der in seinem Briefe an Bopp die grusinische Sprache nicht mittelst des Sanskrit, sondern mittelst der armenischen Sprache mit der indo-europäischen Sprachgruppe in Verbindung zu bringen versuchte, indem er von der bekannten Voraussetzung ausging: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.² Zur Begründung der Theorie von der Verwandtschaft der grusinischen Sprache mit der armenischen führt Brosset mehrere Wörter an, die bei den Grusinern und Armeniern gleichlautend sind: *zamt'arie* (grus.), *ձմեռն dzme'n* (arm.) = „Winter“; *horoti* (grus.), *բոբոս borot* (arm.) = „böse“; ³ *brzola* (grus.), *բրշոլի mrtshumi* (arm.) = „Kampf“. Da es schwer ist, zu beweisen, dass die Armenier aus dem Grusinischen diese Wörter entlehnt haben oder umgekehrt, so ist Brosset geneigt, sie aus einer gemeinsamen armeno-grusinischen Sprache abzuleiten. Zum Beweise seiner Behauptung von der Entwicklung des Grusinischen aus dem arischen Sprachstamme, versprach Brosset noch auf das Vorhandensein altpersischer Wurzeln im Grusinischen hinzuweisen.⁴ Es gelang ihm jedoch nicht, sein Versprechen zu halten. Bopp und Brosset haben Niemanden von der indo-europäischen Natur der grusinischen Sprache überzeugt, und auch jene Sprachforscher, welche an die Möglichkeit

¹ *Die kaukasischen Glieder des indo-europäischen Sprachstammes* von Franz Bopp. Berl. 1847.

² *Bul. hist.-philol.*, t. II. Lettre à M. Bopp sur son rapport relative aux recherches philol. de M. le docteur ROSIN, par M. Brosset.

³ Armen. *բոբոս* bedeutet nicht „böse“, sondern „aussätzig, krätzig“. F. MÜLLER.

⁴ Brosset wollte in der grusinischen Sprache ein semitisches Element nachweisen; vgl. ZAGORSKY: „Eine Notiz über Erforschung der grusinischen Sprachen“ v. *archaeolog. Zusammenkunft; die Arbeiten des Vorbereitungssymposiums*.

ihrer Verwandtschaft mit der indo-europäischen Familie glaubten, gelangten allmählich zur Ueberzeugung, dass selbst die wenigen vorhandenen Gründe für eine solche Annahme nicht genug stichhältig sind.

Eine ganz andere Richtung gab dieser Frage MAX MÜLLER,¹ indem er das Grusinische mit der turanischen Sprachgruppe in Verbindung brachte. Ohne Belege zur Begründung seiner Theorie anzuführen, hat er die grusinische Sprache und die nord-östlichen Sprachen des Kaukasus als ‚entfernte Glieder, zerstreute Sprachen‘ der turanischen Familie anerkannt. Da er aber in seinen Vorlesungen von dieser Verwandtschaft keine Erwähnung mehr macht, so hat er sich möglicherweise später selbst überzeugt, wie wenig der Gedanke an eine solche Verwandtschaft für sich hat. Der Wiener Professor FRIEDRICH MÜLLER,² ein kritischer Sprachforscher, schlug vor, die iverische Sprachgruppe als eine ganz isolirte zu betrachten. Die grusinische Sprache ist also nach seiner Meinung ebenso wie die baskische in Europa ein Ueberbleibsel der Sprache eines Volkes, welches im Kaukasus noch vor dem Eindringen der semitischen, arischen und uralo-altäischen Stämme verbreitet war. Man machte auch den Versuch der grusinischen Sprache in der semitischen Familie einen Platz einzuräumen. Sollte auch dieser Versuch misslingen, so wird doch das negative Resultat als eine positive wissenschaftliche Errungenschaft in dem Sinne zu betrachten sein, dass die zukünftigen Forscher der grusinischen Sprache sich an diese Theorie, die viel nutzlose Arbeit verlangt, nicht mehr werden kehren müssen.

Die Erfolglosigkeit der wissenschaftlichen Forschung in der Frage von der Entstehung der grusinischen Sprache mag sich daraus erklären, dass die Gelehrten mit einer vorgefassten Meinung herantraten und die Formen und Gesetze der iverischen Sprachgruppe in die Grenzen einer bestimmten Theorie einschliessen wollten. Man muss aber früher, ohne Rücksicht auf irgendwelche Sprachfamilie

¹ *The languages of the seat of war in the east*. London 1885, p. 125.

² *Orient und Occident*, 1864. B II, p. 546, u. *Grundriss der Sprachwissenschaft* III, 2. Wien, 1882. Derselben Ansicht war auch J. KLAPROTH in der *Asia Polyglotta*.

den Typus der grusinischen Sprache feststellen und dann ihr eine Stelle in der morphologischen oder genealogischen Classification suchen. „Die richtigste und wissenschaftlichste Methode“, sagt Prof. TZAGARELI, dem schon über anderthalb Jahrhunderte dauernden Streite ein Ende zu machen, ist — die sorgfältigste und allseitigste Erforschung der grusinischen Sprache, besonders ihrer Phonetik, sowie jener der verwandten iverischen Sprachen, die allen erwähnten Sprachen der grusinischen Classe zu Grunde liegt.¹ Wenn auf solche Weise die iverische Ursprache gefunden sein wird, wird es auch möglich sein, die iverische Gruppe entweder in eine der bekannten Sprachfamilien einzuführen, oder sie als eine ganz isolirte Gruppe zu betrachten, wie es FR. MÜLLER vorgeschlagen hat.

Der Stein des Anstosses der grusinischen Sprache sind die Verba, die der berühmte Sprachforscher SCHLEICHER nicht zu untersuchen wagte. Die Schwierigkeit liegt darin, dass es im grusinischen Verbum ein hinweisendes Pronomen gibt, das mit der Verbalform verschmilzt und selten ausfällt, wobei diese verändert wird. Was den morphologischen Bau der Verba der iverischen Sprachen betrifft, so werden sie als flexionsartig betrachtet, wobei das fürwörtliche Element als Präfixum eine grosse Rolle spielt. Wie auch die Analyse der Verba schwer sein mag, so wird sich doch gewiss Niemand entschliessen, sie nach KIPLANI,² der eine wissenschaftliche Bearbeitung der Verba gab, in zwanzig Conjugationen zu theilen und, was noch sonderbarer ist, sie alle als unregelmässig zu betrachten. Noch weniger wird man sich entschliessen, sechs besondere Endungen für den Genetivus anzunehmen, wie es der Katholikos ANTONIUS I., der im xviii. Jahrhundert eine Grammatik verfasst hat, that.³ Obgleich solche Missgriffe in Folge des Mangels eines Systems und einer wissenschaftlichen Methode heute unmöglich sind, so bleibt doch noch Vieles in der Erforschung der grusinischen Sprache zu wünschen übrig.

¹ *Grammatische Literatur* von A. TZAGARELI, p. 78.

² *Grusinische Literatur* von DEMETRIUS KIPLANI. Petersburg 1882, S. 64 ff.

³ *Grusinische Grammatik des Katholikos Antonius I.*, herausgegeben vom Bischof ALEXANDER, 1885.

In Verbindung mit der Frage über die grusinische Sprache und Grammatik steht die Frage von der Bildung des grusinischen Alphabets. Die Grusiner haben zwei Alphabete: ‚Mchedruli‘ (das bürgerliche) und ‚Chutzuri‘ (das kirchliche).¹ Es gibt zwei Ansichten über die Zeit ihrer Entstehung. Den Worten der grusinischen Chronik, des *Kartlis-Tschoureba* nach, soll der erste grusinische König Farnawaz (Φαρναვას), der im dritten Jahrhundert vor Christi Geburt, nach dem Zerfall der macedonischen Weltmacht ein eigenes Reich gründete, das grusinische Alphabet eingeführt haben; die Chronik sagt aber nicht welches von beiden: ‚Mchedruli‘ oder ‚Chutzuri‘. Die Ueberlieferung, welche sich im Volke eingewurzelt hat, schreibt dem Könige die Einführung des ‚Mchedruli‘ zu.

Im fünften Jahrhundert berichten Korium und Moses Chorenatzi, zwei armenische Historiker,² dass Mesrop, der Erfinder des armenischen Alphabets, auch das grusinische erfunden habe. Bemerkenswerth ist es, dass die grusinische Geschichte von diesem Dienste, den Mesrop den Iveriern erwiesen hatte, nichts erwähnt. Davon rührt auch der Zweifel an der Richtigkeit der Mittheilung der armenischen Geschichtsschreiber her. J. L. OKROMTSCHADELOW hat in seiner Abhandlung *Von der Erfindung des grusinischen ABC* mit historischen Beweisen die Möglichkeit der Erfindung des grusinischen Alphabets durch Mesrop bestritten, wobei er auch zeigte, dass dieser Erfinder die grusinische Sprache nicht kannte, daher es ihm auch schwer war, die ihm unbekannten Laute zu bestimmen. Der genannte Gelehrte kam, nachdem er die Formen des ‚Mchedruli‘ mit denen des ‚Chutzuri‘ und der Zendschrift verglichen hatte, zu dem Resultate, dass das erste Alphabet ‚Mchedruli‘ aus der Zendschrift entlehnt wurde, und dass dann das ‚Chutzuri‘ aus dem ‚Mchedruli‘ entstanden ist. Wir lassen die Resultate, zu denen Herr OKROMTSCHADELOW am Schlusse seiner Abhandlung gelangte, kurz folgen:

¹ Brosset *Histoire de la Géorgie* I, 43. Brosset vergleicht das Mchedruli mit dem Zend und Sanskrit.

² *Die Geschichte Armeniens des Moses Chorenatzi*, übersetzt von EMIN, S. 212.

³ *Die Arbeiten der v. archäologischen Zusammenkunft in Tiflis*, 221—228 und die grusinische Zeitschrift *Iveria* vom Jahre 1881 v. 98—112.

1. Das Alphabet wurde in Grusien vom König Farnawaz am Ende des vierten oder Anfang des dritten Jahrhunderts vor Christi Geburt eingeführt.

2. Das kirchliche Alphabet „Chutzuri“ ist nur eine Modification des „Mehedruli“.

3. Wenn Mesrop sich auch an der Erfindung der Buchstaben des „Chutzuri“ betheiligte, so bestand die Betheiligung nur in der Einführung gerader Linien anstatt runder Figuren in den Zeichen der Buchstaben des „Mehedruli“. Die Gegner,¹ die annehmen, dass umgekehrt das „Mehedruli“ aus dem „Chutzuri“ sich entwickelt hat, berufen sich auf das Nichtvorhandensein alter Manuscripte, geschrieben mit dem „Mehedruli“-Alphabet. Sie vergessen aber, dass die ältesten Manuscripte zur Zeit der in Iverien mehrere Male stattgefundenen Zerstörungen der feindlichen Völker verschwinden konnten. Einen grossen Dienst in der Lösung der Frage, welches der beiden Alphabete das älteste sei, könnte das Studium der grusinischen Palaeographie erweisen, mit der sich bisher leider noch niemand beschäftigt hat. Die bis in unsere Zeit erhaltenen ältesten Manuscripte gehören der christlichen Periode des sechsten Jahrhunderts an. Die Einführung des Christenthums in Grusien durch die heilige Nina² war für die Entwicklung dieses Landes ein mächtiger Culturhebel. Das Christenthum, welches mit dem vierten Jahrhundert in Grusien sich verbreitet hat, entriß das Land der Wirkung des heidnischen Orients und öffnete die Thüren dem gesegneten Einflusse des christlichen Occidents. Das Kreuz, aufgerichtet im alten Iverien, diente den Grusimern zu gleicher Zeit als eine religiöse, wie auch als eine National-Flagge gegen die muselmanischen Völker. Die religiöse Verschiedenheit entzweite Grusien mit Persien und brachte es zu einem ununterbrochenen Verkehr mit Byzanz, das die heilige Flamme,

¹ DEMETR. BAKRADZE und DEMETR. PERIZELADZL, vgl. *Die Arbeiten der v. archäologischen Zusammenkunft in Tiflis*

² Nach dem grusinischen Historiker WACHSCHILD hat Grusien sich im Jahre 329 zum Christenthum bekehrt; nach der Berechnung von BROSET im Jahre 323 *Histoire de la Georgie*, B. 1, 1:2 Ann.

welche von den alten Griechen und Römern entzündet worden war, nährte. Viele Grusiner,¹ die in Byzanz ihre Erziehung genossen hatten, fingen an in ihrer Heimat Schulen einzurichten² und ihre Landsleute mit der reichen Literatur bekannt zu machen, die den Byzantinern von der antiken Welt hinterlassen worden war. Auf dem Berge Athos hat die Gesellschaft der grusinischen Mönche die Uebersetzung der heiligen Schrift und der Werke der Kirchenväter unternommen. Die Männer, welche in Grusien auf dem Gebiete der geistlichen und weltlichen Literatur glänzten, nachdem sie in Byzanz und auf dem Berge Athos eine griechische Erziehung genossen hatten, waren namentlich folgende: Johann Petritzi, genannt „der Philosoph“, der sich mit der Uebersetzung der Werke von Plato und Aristoteles beschäftigte; Schota Rustaveli (xii. Jahrh.), der das bedeutendste Epos der Georgier *Wepchwis tkaosani* „Das Tigerfell“, d. i. „Der Mann im Tigerfell“³ schrieb, aus welchem man deutlich ersieht, welche tiefe, allseitige Erziehung dieser geniale Poet genossen hat. Petritzi bildete die wissenschaftliche Sprache, während Schota Rustaveli eine künstlerisch vollendete dichterische Sprache von ungemeiner Elasticität schuf. Ewfinius und Georgius Mtatzmideli (Swjatogoree) bedienten sich in ihren Werken und Uebersetzungen einer erzählenden Sprache, die sich sowohl durch bedeutende Kraft und Schönheit als auch durch bewunderungswürdige Leichtigkeit und Gleichheit des Stils auszeichnete. Die Empfänglichkeit für die erhabene Lehre Christi hat zur Entwicklung des grusinischen Volkes viel beigetragen, so dass es die Forderungen der Cultur, welche der Zeitgeist an

¹ David der Renovator sendete je 40 grusinische junge Leute zur Ausbildung nach dem Berge Athos; vgl. Wacurschii, *Geschichte Grusiens*, 186. — WARDAN DER GROSSE, *Weltgeschichte*, 8, 147; vgl. die *Abhandlungen* der Kiewer Akad. der Wiss. 1873.

² Die Schule des Arsenius Ikaltoeli, des Lehrers David Renovators, erzog bedeutende Männer wie den Dichter Schota Rustaveli. Im xii. Jahrhundert waren an 250 Klöstern in Grusien Schulen eingeführt, wo die Schüler in Religion, Grammatik, Mathematik, Moral, Geschichte und Gesang unterrichtet wurden.

³ In Betreff des Inhaltes dieses Werkes sehe man nach bei A. LEIST, *Georgien*. Leipzig, s. a. S. 97. Eine freie Uebersetzung des Epos von Achatas Borin erschien in Tiflis 1885 (*La peau de léopard d'après Chota Rustaweli*).

dasselbe stellte, erfüllen konnte. Vom siebenten Jahrhundert an sind es ausser den Byzantinern auch die Araber und schon vor ihnen die Perser, welche auf die Entwicklung Grusiens einen entscheidenden Einfluss ausübten. Die Araber verbreiteten die Kenntniss der exacten Wissenschaften der Mathematik und Astronomie (in Tiflis war bereits im achten Jahrhundert ein Observatorium); die Perser trugen Vieles bei zur Uebersetzung einer ganzen Reihe poetischer und prosaischer Schriften. Unter Einwirkung der Culturen dieser drei Völker erweitert sich der geistige Gesichtskreis des grusinischen Volkes, die literarische Sprache wird ausgebildet und bereichert, und es entwickelt sich eine rege schriftstellerische Thätigkeit, indem zahlreiche originelle Schriften theils verfasst, theils aus fremden Sprachen übertragen werden. Die höchste Blüthe der grusinischen Literatur fällt in's xn. Jahrhundert, d. i. in die Zeit der Königin Tamara (1184—1211), welche durch ihre siegreichen Kriege Grusien die hervorragendste politische Stellung in ganz Klein-Asien und im Kankasus verschaffte. Das Zeitalter der Königin Tamara zeichnet sich durch die literarische Thätigkeit solcher Männer aus wie es die Dichter Schota Rustaveli, Schawteli, Tschach-rucha waren. Sie verherrlichten in ihren Gedichten die Königin etwa in der Art wie DERŻAWIN die Kaiserin Katharina in seiner *Felica*. Auch begabte prosaische Schriftsteller fallen in jene Zeit. Wir nennen M. Choneli und Sargis Tmogveli, dessen Roman *Wisramiani* eine so genaue Kenntniss des menschlichen Herzens zeigt, dass der bekannte Gelehrte Tschernixow dieses Werk Rousseau's *Héloïse*¹ an die Seite stellte. Auch der Engländer Wordrop, welcher vor kurzer Zeit Grusien bereiste, spricht sich sehr lobend über den Roman dieses Schriftstellers aus und stellt ihn den besten Erzeugnissen der europäischen Literatur auf diesem Gebiete an die Seite.² Mit Recht wird also diese Periode „das goldene Zeitalter“ der grusinischen Literatur genannt.

¹ *Grusinische Chrestomathie*, B. I. S. 1. Petersb. 1846. Uebrigens ist diese Aehnlichkeit bloß auf das Aeußere beschränkt. Die Helden halten ihre Liebeserklärungen in brieflicher Form, wie Saint-Preux und Julie bei Rousseau. *La nouvelle Héloïse*.

² Wordrop, *Kingdom of Georgia*.

Das Zeitalter, welches dieser glänzenden Periode vorausgeht, ist als Vorschule des originellen Schaffens der Uebersetzung literarischer Erzeugnisse aus fremden Sprachen ausschliesslich gewidmet. Im Laufe dieser Zeit, vom vierten bis zum elften Jahrhundert, wurden Messbücher und moralisch-religiöse Schriften vom heil. Ewfinius und Georgius Mtatzmideh¹ in's Grusinische übertragen. Der Letztere wird „der Uebersetzer der heiligen Schrift“ genannt. Aus dieser Zeit stammt auch die erste originelle geschichtliche Chronik, die von verschiedenen Personen in der Form von Annalen geführt wurde. Es befinden sich in derselben Aufzeichnungen des Leontius Mroveli, des Kirchenfürsten Johannes, des Džwanscher Džwanscheriani, des Sunbat, ferner die Lebensbeschreibungen der Heiligen der grusinischen Kirche: Nina's, Johann's, Ewfinius, Georgius etc.

Auf das Zeitalter der höchsten Blüthe folgt eine Periode des Verfalls in Folge innerer und äusserer Ursachen. Im xiii. Jahrhundert waren es die Mongolen, im xv. Timur und im xvii. Jahrhundert der persische Schah Abbas I., welche Grusien heimsuchten. Ausserdem hat die Eroberung Konstantinopols zu Folge gehabt, dass Grusien von nun an nur von muselmanischen Völkern umgeben und den Einflüssen der Civilisation und des Christenthums entrückt ward. Diese vier Jahrhunderte schwerer Prüfungen (xiii. — xvii.) zogen nach sich einen Verfall der Cultur und des politischen Lebens: Grusien zerfiel nun in drei Königreiche und fünf Fürstenthümer. Dieser Zwischenraum trennt die klassische Periode der grusinischen Literatur von der sogenannten silbernen Periode der Renaissance. Aber auch in den kriegerischen Zeiten ist das geistige Leben in Grusien nicht ganz erloschen und eine ganze Reihe von Schriften, die in den kurzen Zwischenräumen eines zeitweiligen Friedens entstanden, erfüllen uns mit gerechter Bewunderung. In einer bewundernswerthen Weise verstand es dieser kleine Haufen gegenüber den zahlreichen

¹ Die Lebensbeschreibungen dieser berühmten Schriftsteller sind durch deren Schüler verfasst; die des Ewfinius von Georgius Mtatzmideh, die des Letzteren von Gregorius. Die Handschriften sind im iberischen Kloster am Athosgebirge aufbewahrt; vgl. M. SABINIS, *Die Lebensbeschreibungen der grusinischen Heiligen*, S. 128 ff.

Völkerschaften, die in's Land eindringen und dasselbe verheerten seine nationale Selbständigkeit zu wahren. Auch in den stürmischen Zeiten hielten die Grusiner am Glauben ihrer Väter und der Muttersprache fest. — Grusien ist immer mit Ehren aus dem ungleichen Kampfe mit den in ununterbrochener Reihenfolge eindringenden räuberischen Horden hervorgegangen. Diese Nation, die zur Zeit der höchsten Entwicklung die Zahl von vier Millionen nicht überschritt, . . . erlebte solche Erschütterungen, dass man sich wundern muss, wie sie sich behaupten konnte. Das Volk wurde geknechtet, das Land unbarmherzig verwüstet, selbst das Heiligste verhöhnt und geschändet, die Einwohner wurden theils getödtet, theils vertrieben. Trotzdem überlebte Grusien die mächtigsten Reiche, schuf sich sogar eine Organisation, ein geordnetes Verwaltungssystem und Gerichtswesen. Die Bevölkerung war in Classen eingetheilt und lebte in geordneten ökonomischen und socialen Verhältnissen, auch an Lehr- und Bildungsanstalten war kein Mangel im Lande.¹ So war Grusien bestrebt die kurzen Zwischenräume des Friedens, welche zeitweilig die Blutvergießungen unterbrachen, für seine Entwicklung anzubenten. Selbst aus den stürmischen Zeiten vom xiii.—xvii. Jahrhundert sind uns mehrere Schriften überliefert, theils Uebersetzungen, theils Originale. Mehr als 15 Manuscripte führen Ueberschriften mit der Endung *-ani*, die unserer Endung *-ade* entspricht (vgl. *Messiaade*, *Henriade* u. a.), z. B. *Dapuisiani*, *Komardiani*, *Kamiliani*, *Amur-Musuriani*, *Rusudaniani*, *Amiran-Daredzianiani*, *Baramiani*, *Utrutiani*, *Margalitiani*, *Saridoniani*, *Algaziani*, *Tangiriani*, *Nebrotiani*, *Warmakiani*, *Efremiani*, *Gulaspiani*, *Saul-Davidiani*, *Usup-Kasimiani*² u. a. Einige dieser Schriften sind aus dem Persischen übersetzt, so das *Usup-Kasimiani*, welches das Leben der persischen Helden Usup und Kasim behandelt; die anderen sind ohne Zweifel Originale und be-

¹ BAKRADZE, *Une archéologique Reise*, S. vi—vii; vgl. auch PL. JOSELIANI, *Die Altenhömer von Tiflis. Die Geschichte Grusiens*, etc.

² Mit Ausnahme des *Algaziani* noch nicht gedruckt. GREN hat eine grusinische Handschrift des *Schah-Namé* entdeckt, welche aus dem Persischen übersetzt und für das Verständniss des *Schah-Namé* sehr wichtig ist.

handeln entweder, wie *Alguziani*, grusinische Stoffe oder entlehnen ihre Stoffe aus der Bibel, wie *Saul-Dawidiani*; andere wiederum befassen sich mit solchen entfernten und wenig bekannten Völkern, wie z. B. den in der Erzählung *Amur-Musariani* erwähnten Tekinern. In diesen Zeitraum fallen auch die wichtigen Schriften über bürgerliches und canonisches Recht; so die Gesetze des Königs Georgius v. des Glorreichen aus dem xiv. Jahrhundert, die Gesetze Beka's, die im xv. Jahrhundert von Azbuga ergänzt wurden. (Azbuga war König von Samtzehe-Saatabago, dem jetzigen Achaltziehkreis im Gouvernment Tiflis.) Im xiii. Jahrhundert hat der Katholikos Arsenius die kirchlichen Beschlüsse herausgegeben, im xiv. übersetzte der Archimandrit Georgius die kirchlichen Gesetze aus dem Griechischen, im xv. Jahrhundert wurden von einem Concilium auf Vorschlag des Katholikos Malachias allgemein bindende Gesetze beschlossen, die durch die Unterschriften von elf Bischöfen sanctionirt wurden. Alle diese Gesetze bildeten späterhin einen Bestandtheil der Gesetzgebung des Königs Wachtang.¹ Es möge uns noch erlaubt sein, im Anschlusse an die Uebersicht dieses vierhundertjährigen Zeitraumes noch einige historische Schriften aus dieser Zeit anzuführen. Wir erwähnen die *Geschichte der imeretischen Könige* des Katholikos Arsenius (xiv. Jahrhundert), die *Schilderung des Landes Samtzehe-Saatabago* von Iwan Mangleni (xv. Jahrhundert), *Die Verwüstung Grusiens durch Ismael* vom Katholikos Domentius (xvi. Jahrhundert), *Das Leben und die Thaten der imeretischen Prinzen* vom Mönche Endaimon, *Der Einfall der Tataren in Grusien* vom Mönche Daniel. Ich habe absichtlich die literarischen Denkmäler aus jenen stürmischen Zeiten aufgezählt, um zu zeigen, wie wenig begründet die Ansicht von der Armuth der grusinischen Literatur ist, deren Ursache in der allzu mangelhaften Kenntniss der Handschriften, die theils gänzlich verschollen sind, theils noch der Veröffentlichung harren, gelegen ist. Man kann kein endgiltiges Urtheil über eine Literatur fällen, aus welcher man erst in der letzten Zeit über 2000 Handschriften ent-

¹ *Die Gesetzgebung des Königs Wachtang* VI., herausgegeben von FRENKEL in Tiflis, 1887.

deckt hat, deren Inhalt sich auf Geschichte, Jurisprudenz, Poesie, Religion etc. bezieht, während andere Handschriften sich noch gewiss unentdeckt entweder in den Klosterbibliotheken oder im Privatbesitz befinden dürften, bis sie durch einen glücklichen Zufall zu Tage gefördert werden.

An der Spitze des silbernen Zeitalters der grusinischen Literatur stehen die Könige Artschil, Teimuraz I. und II., ferner der Katholikos Antonius und der Prinz Wachuschi. Artschil, König von Grusien und Imeretien, dichtete ein episches Gedicht *Artschiliani*, welches das Leben des philosophischen Königs Teimuraz I. und seine Regierung verherrlicht. Der König Teimuraz I. selbst theilte sich rege an der Entwicklung der grusinischen Literatur. Er übersetzte das *Tigerfell* von Schota Rustaveli in's Griechische, verfasste auf Grund russischer und griechischer Quellen eine Chronographie und bethätigte sich auch vielfach als origineller Dichter.¹ Ferner traten Teimuraz II., der Sohn Iraklius' I., und die Prinzen Johannes,² David und Teimuraz als Dichter und prosaische Schriftsteller auf. Sie verfassten theologische, philosophische und geschichtliche Abhandlungen. Die Schriften dieser hochgestellten Persönlichkeiten sind unschätzbar als historisches Material. Als Dichtungen entbehren sie zwar jener Tiefe und Lebendigkeit, welche die Schriften eines Schota Rustaveli auszeichnen, aber getragen vom erhabenen Gefühl der Vaterlandsliebe üben sie auf den Leser eine grosse Wirkung aus.

Als die Krone jener nationalen Dichtungsart, welche von Teimuraz I. ausging, gilt mit Recht eine Dichtung des David Guramtschili. Vom religiösen Enthusiasmus begeistert und von einer unermesslichen Vaterlandsliebe erfüllt, schildert er den traurigen Zustand Grusiens, welches als Zankapfel zwischen der Türkei und Persien von diesen verwüstet und bis zum Ruin gebracht wurde. Er vergiesst

¹ Bemerkenswerth sind seine Schriften *Wardbulbuliani*, wo eine Rose und eine Nachtigall besungen werden, *Mirianoni* (Erzählung), *Ljailiani* (ein Roman), *Der Vergleich zwischen Herbst und Frühling*, *Das Licht und der Schmetterling*, epische Gedichte unter dem Titel *Anant-Keba*, etc.

² Johannes verfasste ein russisch-grusinisches Wörterbuch, welches sich in der Bibliothek des grusinischen Fürsten David Bagiatowitsch befindet.

bittere Thränen beim Anblicke der inneren Kriege, welche das Land zerrütten. Seine Klagen werden mit den Klageliedern des Propheten Jeremias verglichen. Er schildert die Lebensschicksale Wachtang's vi., welcher, von seinen Feinden bedrängt, Peter den Grossen um Hilfe anflehen und sich nach Russland flüchten musste. Dieser energische und thatkräftige König starb fern von der geliebten Heimat in der Stadt Astrachan, wo sich auch sein Grab befindet.¹ Jedenfalls sichern ihm seine Leistungen auf dem Gebiete der Politik und Wissenschaft, mit welcher er bis an's Ende seines Lebens sich befasste, die Unsterblichkeit. Seine grossen Verdienste, die er sich um Grusien als Geschichtschreiber, Gesetzgeber, Uebersetzer und Begründer der ersten Druckerei erworben, bleiben unvergesslich für ewige Zeiten. Von ihm rührt das Gesetzbuch her, welches unter seinem Namen bekannt ist. Ferner hat er ein Buch *Dastulama* verfasst, welches werthvolle Notizen über die Verwaltung, Einkünfte und Ausgaben des grusinischen Staates enthält. Von seinen Uebersetzungen ist *Die Erkenntniss der Schöpfung* zu nennen, ferner *Kalila und Damma*, deren Vorbild bekanntlich das *Pantschatantra* ist. Er hat ferner in Tiflis *Das Tigerfell* von Schota Rustaveli mit einem Commentar herausgegeben. Er suchte in dieser Ausgabe das Volk und die Geistlichkeit zu überzeugen, dass die Dichtung, welche als gottlos galt, nichts Anderes bezwecke, als jene geistige Liebe zwischen der Gottheit und den Menschen hervorzuheben und dem Menschen Ausdauer und Beharrlichkeit in jeglichen Widerwärtigkeiten zu empfehlen.

Ein gebildeter Mönch Sawwa Sulchan Orbeliani war Mitarbeiter des Königs. Er reiste viel in Europa herum, stellte sich zweimal im Namen Wachtang's vi. Ludwig xiv. vor, wurde mit LAFONTAINE bekannt, wurde aus politischen Rücksichten katholisch und brachte zwölf Kapuziner nach Grusien mit, um den Katholicismus zu verbreiten. Er verfasste ein grusinisches Wörterbuch und das sogenannte *Buch der Weisheit und der Lüge* — eine Sammlung von Fabeln,

¹ BROUET *Histoire de la Géorgie (moderne)*, p. 36 et sq.

die in rein volksthümlicher Sprache geschrieben sind und sich durch treffliche Ausdrucksweise und unbefangenes Urtheil auszeichnen. Der Sohn Wachtang's VI., Wachuschti, war in Moskau literarisch thätig. Er hat die ganze Bibel und ein grosses, russisch-grusinisches Wörterbuch herausgegeben; er verfasste ferner eine Geschichte und Geographie nach dem reichen Material, welches durch eine historische Commission aus der Regierungszeit Wachtang's VI. gesammelt worden war. Schliesslich sind noch wegen ihrer Schriften zu nennen: der Katholikos Antonius I. und sein Schüler Gaios, der Rector des tclauischen Seminars. Katholikos Antonius, ein Sohn des grusinischen Königs Jeseus, verfasste die erste grusinische Grammatik nach dem Muster der lateinischen und armenischen Grammatik. Er übersetzte Aristoteles Werke, Wolf's Physik, BAUMEISTER's Philosophie, Q. CURTIUS *Geschichte Alexander des Grossen*; er verfasste eine Theologie, Martyrologie, Lebensbeschreibungen der grusinischen Heiligen; endlich hinterliess er eine Schrift unter dem Titel: *Das gemässigte Wort*, wo er in wenigen Worten die Verdienste der bedeutendsten literarischen und politischen Männer in dichterischer Form verherrlicht. Sein Schüler Gaios übersetzte das Reglement Peters des Grossen, die moralischen Schriften von Marcus Aurelius, Rollins Geschichte, ferner verfasste oder übersetzte er eine ganze Reihe historischer und theologischer Schriften, eine Kirchengeschichte, Briefe zur Geschichte Grusiens, eine Theologie etc.¹

Trotz der reichhaltigen Fülle der überlieferten Schriften besitzen wir bis jetzt weder eine Literaturgeschichte, noch sind die Handschriften, welche sich in den Kloster- und Privat-Bibliotheken befinden, in Ordnung gebracht. Und doch wäre die Bekanntschaft mit der grusinischen Literatur auch für die allgemeine Literaturgeschichte

¹ Ich erwähne hier noch: Die Schriften des Ambrosius aus Mailand, Basilius des Grossen, ein Militärreglement auf Befehl des Königs Iraklinus II., aus dem Russischen übersetzt, die christliche Theologie, Predigten, einen Katechismus, die chinesische Weisheit, ein Gesetzbuch, Die Reise des Baron Pohnai, eine Grammatik der grusinischen Sprache, viele geschichtliche Schriften von Autoren, deren Namen wir nicht kennen. Mehrere der letzteren hat übersetzt der thätige Rector des tclauischen Seminars DAWID.

nicht ohne Bedeutung. Schriften wie z. B. das *Schah-Name* (den Grusinern unter dem Namen *Rostomiani* bekannt), *Kalila pun Danna*, *Warlaam und Joasafat*¹ und andere erklären uns den Zusammenhang zwischen den poetischen Ueberlieferungen des Orients und des Occidents, mit welcher Frage sich bekanntlich besonders viel der Akademiker WESSELOVSKY befasst. Nicht uninteressant wäre es unsere alten Uebersetzungen Homers, Herodots, Plutarchs Platos, Aristoteles,² Tacitus, J. Flavius, Quintus Curtius, M. Ciceros, Johannes Chrysostomos, Basilus des Grossen, Gregors des Theologen, Ambrosius und anderer Kirchväter mit den Originalen zu vergleichen. Der schon erwähnte Engländer WOODBROOK macht die classischen Philologen auf die wenig bekannten grusinischen Uebersetzungen der Classiker aufmerksam.

Wenn die schöne Literatur Grusiens auch nicht in verdienter Weise in den Bereich wissenschaftlicher Forschung gezogen wurde, so haben die Gelehrten eine desto grössere Aufmerksamkeit der unter dem Namen des Königs Wachtang VI. edierten Chronik, *Kartlis-Tschowreba*, *Das Leben Georgiens*, zugewendet. Schon seit Jahrzehnten besteht der Streit über deren historische Wichtigkeit. Die objectiven Kritiker sehen in dieser Chronik eine wichtige historische Quelle nicht nur für die Geschichte Grusiens, sondern ganz besonders für jene Vorderasien. Sehr schön sagt SAINT-MARRIN, dass *Kartlis-Tschowreba* ein grosses Licht auf das Geschick der Völker wirft, welche den Kaukasus bewohnten, und dass diese Chronik uns

¹ Baron ROSIN glaubt, dass *Warlaam und Joasafat* aus dem Grusinischen in's Griechische übersetzt worden sind (vgl. die *Abhandl. der orient. Gruppe B n.* Liefg. 1, S. 166—174). Für Orientalisten ist wichtig die in grusinischer Sprache in Tiflis erschienene Schrift: *Die Wälder von der Bischof Johannes und Timotheus im XVIII. Jahrhundert*.

² Aus den Schriften des Aristoteles werden erwähnt: Die Kategorien, die Politik, die Metaphysik, die Ethik und die Physik (*Aecia* 1889). Bemerkenswerth sind die Original-Schriften: *Die Grundsätze der Philosophie* des Katholikos Antonius; *Die Philosophie*, *Dialektik*, *Sittensprüche* und *Logik* von demselben. Ich verweise noch auf die Uebersetzung der Schrift MONTESQUIEU'S *L'esprit des lois* vom Prinzen David.

den Schlüssel zum Verständniss ihrer Geschichte in die Hand gibt.¹ Anders urtheilen jene, welche die Glaubwürdigkeit der Chronik in Frage stellen, indem sie dieselbe für ein späteres Machwerk aus dem xviii. Jahrhundert erklären und deren Entstehung auf die von Wachtang vi. einberufene Commission zurückführen. An die Spitze dieser Zweifler hat sich Senkowsky gestellt, welcher hartnäckig die Ansicht vertritt, dass die Grusiner erst im xii. Jahrhundert sich auf der kaukasischen Ebene angesiedelt haben, indem sie die heimatlichen Berge verliessen und dass sie dann in Folge der günstigen Ortsverhältnisse einen bedeutend höheren Entwicklungsgrad als die ihnen stammverwandten Bergbewohner erlangt haben.² Diese Ansichten finden wir noch einmal in den Feuilletons der Zeitung *Kaukasus* vom Jahre 1888 hervorgehoben. Die Vertreter dieser Ansichten verkennen den Charakter einer Chronik wie *Kartlis-Tschowreba*, die ähnlich wie die Chronik Nestor's sowohl die historischen Ueberlieferungen der Augenzengen, als auch die Lebensbeschreibungen der Heiligen, Könige und berühmter Zeitgenossen enthält; diese Herren übersehen absichtlich, was ein gewissenhafter Forscher einsehen muss, dass *Kartlis-Tschowreba* verschiedenen Autoren angehört, die ihre Zeitgeschichte, chronologisch an den Vorgänger sich anschliessend, in die Chronik enttrugen. Ich verweise in dieser Beziehung auf eine bemerkenswerthe Notiz in der Einleitung zur Geschichte des Königs Johannes, dessen Regierungszeit in's viii. Jahrhundert fällt. Diese Notiz lautet: „Bis jetzt wurde *Kartlis-Tschowreba* chronologisch geführt, und zwar ist der Schwiegersohn des Königs Artschil, Džwanscher-Džwanscheriani, Verfasser der Geschichte von Wachtang (Gorgaslan, der von 446—499 regiert) bis zur Regierungszeit Johannes (718—786). Mögen die Nachkommen nach bestem Wissen

¹ SAINT-MARTIN, *Recherche sur le peupl. du Caucase*, p. 78—9. SAINT-MARTIN, *Mémoire sur l'Arménie* II, 120 und DEBOIS DE MONTEY, *Voyage autour du Caucase* I, p. 62—3.

² *Ueber einige Streitpunkte in der Geschichte Grusiens* in der *Lesbibliothek* 1836, S. 151—178. Die Ansicht SENKOWSKY'S vertheidigt Prof. K. PAIKANOW, Vgl. die *Zeitschrift des Unterrichtsanstalts* B. 230, Abth. II.

und Gewissen auch ihre Zeitgeschichte eintragen.¹ Da haben wir einen Mann genannt, der die Geschichte von drei Jahrhunderten verfasst hat. Dass sein Werk ohne wesentliche Veränderungen in die uns bekannte Chronik aufgenommen wurde, können wir uns leicht überzeugen, wenn wir damit das uns überlieferte Protokoll der mtzchetschen Kirchenversammlung vergleichen. Dieses Protokoll wurde im Auftrage eines Königs namens Artschil, vielleicht des Schwiegervaters des genannten Džwanscher, aus dem achten Jahrhundert verfasst. Ferner ist in der Geschichte der Regierung David des Renovators (1089—1125) eine ganze Reihe historischer Schriften aus alter Zeit erwähnt, z. B. die Chronik *Kartlis-Matiane*, die Chronik des Sumbat, die historischen Notizen von Leontins Mroveli u. s. w. Aus dem Gesagten glaube ich mit Recht schliessen zu dürfen, dass *Kartlis-Tschoureba* eine ganze Reihe einzelner Chroniken² enthält, die aber schon lange vor der Regierung Wachtang's vi. in trefflicher Weise compilirt wurden, wofür auch die 1636/46 verfasste Abschrift spricht.³ Sie wurde verfasst für die Königin Maria, welche im xvii. Jahrhunderte lebte und stimmt trotzdem mit der sogenannten Wachtang-Chronik⁴ aus dem xviii. Jahrhundert überein. Wir können also die Ansicht, der König Wachtang hätte erst den Anlass zur Abfassung des *Kartlis-Tschoureba* auf Grund localer, persischer und armenischer Quellen gegeben, entschieden verwerfen. Wir verweisen noch schliesslich auf den Umstand, dass ein Historiker des xiii. Jahr-

¹ Ce livre de l'Histoire de la Géorgie jusqu'à Wachtang fut rédigé par intervalles. De Wachtang jusqu'à ce temps il a été composé par Djonancher-Djonancheriani . . . plus tard les générations suivantes écriront ce qu'elles auront vu, comme les circonstances du temps en donneront connaissance à leur esprit éclairé de Dieu. BROSET, *Hist. de la Géorgie* I. 356.

² PL. JOSSELIANI, *Die Alterthümer von Tiflis*, S. 59, Anm. 4.

³ Vgl. die Untersuchungen von Bestuzew-Rjumin. Ueber die Bestandtheile der russischen Chronik bis zu Ende des xiv. Jahrhunderts ferner NITZSCH, *Die römische Annalistik*, 1873, NISSEY, *Krit. Untersuchung über die Quellen der iv. und v. Dekade des Livius* 1863.

⁴ BAKRADZE, Abhandlung über die Geschichte und die Alterthümer Grusiens' S. 16 und meine Abhandlung in grusinischer Sprache: 'Die Spuren der Volkspoesie in *Kartlis-Tschoureba*'.

hundertes Stepanos Orbeliani in seiner Geschichte sich direct auf *Karthli-Tschoureba* beruft, was am besten für das Alter der Chronik und ihre Abfassung vor dem xvm. Jahrhundert spricht. Ausser dieser Chronik haben wir noch eine ganze Reihe historischer Schriften, welche die alte Geschichte Grusiens erläutern; z. B. die *Memoiren* des Katholikos Zacharias (xvn. Jahrhundert), des Sechnia Tscheeheidze, des Rapun Orbeliani, des Parsadan Gordžanidze, *Die Geschichte der Eroberung der Achaltzieh-Gegend durch die Türken*, *Die Zerstörung von Tiflis durch Agha-Muhammed-Khan*; die *Geschichte*, welche von den Prinzen Bagrat, David, Wachtang, Teimuraz u. a. verfasst wurde; eine sehr wichtige historische Quelle sind ferner die Lebensbeschreibungen der Heiligen, die Biographien David des Renovators, Teimuraz I., Wachtang VI., Iraklius II., *Die Geschichten fürstlicher und adeliger Geschlechter* von einem unbekannten Verfasser u. s. w.

Wir wollen noch an dieser Stelle eine Reihe historischer Quellen aufzählen, welche der Ansicht von der Armuth der grusinischen Literatur widersprechen. Ausser der reichhaltigen geistlichen und weltlichen Literatur sind noch zu berücksichtigen: die Ueberlieferungen der Ausländer aus den ältesten Zeiten,¹ das epigraphische und numismatische Material aus dem sechsten Jahrhundert, die reiche Fülle der Denkmäler auf dem Gebiete der Sculptur und Malerei aus dem siebenten Jahrhundert, die Menge der noch nicht entzifferten historischen und rechtlichen Documente (Gudžari und Sigeli) aus dem achten Jahrhundert. Die Inschriften auf den Kirchengebäuden haben uns gewöhnlich die Namen der Erbauer und der Könige, in deren Zeit der Bau aufgeführt wurde und mitunter auch manche interessante Begebenheit erhalten. Nach den Münzen kann man die Namen der

¹ Nicht nur die orientalischen, d. i. armenischen, arabischen, persischen, byzantinischen etc. Reisenden, sondern auch russische und europäische berichten uns vieles über Grusien. Vgl. CHARDIN, LAMBERTI, CONIARINI, BARBALO, PIERO DELLA VALLE, OLEARIUS, GULDENSALDT u. a. Die Mittheilung des russischen Gesandten TAUSCHTSCHEW und TOLOTSCHANOW bei BROSSET im *Bul. scientifique* t. X, 17; bei BJEFORTROW *Die Beziehungen zwischen Russland und dem Kaukasus* 1889 und *Die Correspondenz der grusinischen Könige mit den russischen Kaisern* bei BROSSET, Petersburg 1861.

Regenten und ihre Zeit bestimmen.¹ Die einsamstehenden, halbverfallenen Paläste und Kirchen bezeugen, dass auch in diesen Mauern einst ein reges Leben herrschte.² Manche Verhältnisse, über die uns die alten Chroniken keinen Aufschluss geben, finden in den überlieferten Schriftstücken eine Aufklärung. Die Gudzaren geben uns einen Begriff vom jeweiligen Verhältnisse der kirchlichen Macht zur weltlichen, wie die kirchliche Macht allmählich unabhängig wurde, wie die Leibeigenschaft entstand und wie die Kirche sich gegenüber ihren Leibeigenen verhielt. Die Gudzaren schildern den geistigen, moralisch-religiösen und materiellen Zustand des grusinischen Volkes. Durch die Gudzaren kann man die Regierungszeit des jeweiligen Königs bestimmen, wie auch die Reihenfolge, in welcher die Kirchenfürsten wechselten und deren Antheil am gesellschaftlichen Leben. Die Gerichtsacte machen uns mit dem ganzen Gerichtswesen vertraut und mit den gesetzlich vorgeschriebenen Strafen für einzelne Vergehen. Aus diesen lernen wir kennen, wie die Steuern an Kirche, Staat und Gutsbesitzer entrichtet wurden, was für ein Verhältniss zwischen dem Gutsbesitzer und dem Leibeigenen herrschte und unter welchen Bedingungen ein Gut in andere Hände übergehen konnte und mit was für Formalitäten es verbunden war.

Auch das Verhältniss der einheimischen Bevölkerung zu den fremden Eroberern lernen wir aus diesen Documenten kennen. Aus ihnen erfahren wir, dass in den xvi.—xviii. Jahrhunderten, wo Grusien in völliger Abhängigkeit von der Türkei und Persien war, sowohl die Beilegung der Civilprocesse, als auch die Kaufacte unter Christen nach den Grundsätzen des Schariats vollzogen wurden. Der Hauptgrundsatz, auf welchen sich der Kauf und Verkauf der Leibeigenen begründet, ist das Geschlechtsprincip. Daneben ist noch die Herr-

¹ *Nomismatische Beiträge* von BARAJANOW 1844 und die Recension von BROSSET: *Rapport sur l'ouvrage intitulé . . .* September 1847. *Lettres de M. BARTHOLOMEI relatives aux antiquités géorgiennes.*

² BROSSET. *Voyage archéol.* 1847—49. BAKRADZL. *Archaeology Reisen in Gurien.* — Vgl. dann meine Untersuchungen der grusinischen Inschriften, welche von der Moskauer archäologischen Expedition aus dem Kaukasus gebracht wurden.

schaft eines anderen Princip's im westlichen Grusien hervorzuheben, wornach alle Angelegenheiten, die sich auf Kirche und Religion bezogen, vom Concil entschieden wurden.¹

In diesen Documenten spiegelt sich das bedauernswerthe Geschick Grusiens ab. Das Land² ist immerwährend ein Raub der Flammen, der Plünderung und Zerstörung; Mord und Raub gehören in Grusien zu den alltäglichen Erscheinungen. Die Geschichte von Tiflis ist die Geschichte Grusiens im Kleinen. Wir sind nicht einmal in der Lage aufzuzählen, wie oft Tiflis vom feindlichen Heere eingesehert wurde. Im fünften Jahrhunderte belagern die Stadt gleich nach ihrer Gründung durch Wachtang Gorgasan die Perser: im achten Jahrhunderte wird sie von dem verbündeten Heere der Chazaren und Byzantiner ersturmt, wobei die gesammte Bevölkerung ausgerottet und die Stadt zerstört wurde. Eine alte Chronik sagt: „Und die Mütter klagen um ihre Kinder nicht anders wie Schafe, die nach den Jungen bloken.“ Der chazarische Khan liess den grusinischen Herrscher blenden, lebendig schinden und dessen mit Hen ausgestopfte Haut auf der Stadtmauer aufhängen. Im Jahre 731 fiel Mervan der Taube in's grusinische Land ein und schon 13 Jahre darauf sind die Araber wieder da und tölten den König selbst, dann dringen abwechselnd die Chazaren ein und schleppen Tausende als Gefangene fort. Im elften Jahrhunderte bemächtigen sich die Selzuken der Stadt Tiflis, welche David der Renovator nach einer längeren Belagerung ihnen wiederum entreisst. Darauf folgt die Regierungszeit der Königin Tamara, welche den Feinden mit Erfolg Widerstand leistete. Nachdem Grusien unter ihrer Regierung einen kurzen Frieden genossen und die höchste Entwicklungsstufe erlangt hatte, tritt nach ihrem Tode das alte Elend wieder ein. Dzelal-Eddin, der Sultan der Chwarazmier vernichtete zuerst die Bevölkerung Grusiens:

¹ „Die wissenschaftliche Bedeutung der Gudzaen.“ D. PRIZELADZE: *Die v. archäologische Versammlung. Die Schriften des vorberührenden Concl's* S. 426—430. Meine Abhandlung: „Die Leibeigenschaft in Grusien“ in der Zeitschrift *Iveria* vom Jahre 1889.

² MARKOW, *Schilderungen aus dem Kaukasus*.

zwölf Jahre darauf bemächtigten sich die Mongolen, welche gegen Russland zogen, Grusiens; im xiv. Jahrhundert verheerte Timur sechsmal Grusien; im xvi. Jahrhundert eroberte der persische Schah Ismail Grusien; die Kirchen wurden zerstört und in der Festung von Tiflis eine Moschee errichtet. Im xvi. Jahrhundert gelangt Grusien bald in die Hände der Perser, bald in die Hände der Türken, bis endlich die grusinischen Könige sich zum Islam bekehren und Vasallen der persischen Herrscher werden. Im Jahre 1616 unter dem grausamen Schah Abbas I. flossen in Grusien Ströme von Blut. Hunderttausende wurden in die Gefangenschaft geschleppt, während Siebzigtausend dem Tode zum Opfer fielen. Im Jahre 1795 versetzte der Wütherich Agha-Muhammed-Khan der Unabhängigkeit Grusiens den Todesstoss. Dieser persische Schah hat im wahren Sinne des Wortes mit Feuer und Schwert das ganze Land dem Boden gleich gemacht.

Am Anfange des xix. Jahrhunderts ging Grusien an Russland über. Der Verkehr Grusiens mit Russland reicht wohl schon in's ix.—x. Jahrhundert zurück; für den Verkehr im xi.—xii. haben wir bestimmte Zeugnisse. Aus der russischen Chronik erfahren wir, dass der russische Fürst Isiaslaw Mstislawitsch im Jahre 1154 eine Prinzessin ‚aus Obez‘ geheiratet hat. Diese Prinzessin war die Tochter des grusinischen Königs Demetrius I. (1125—1154).¹ Die Frenkelin dieses Königs, die Königin Tamara (1184—1212) vermählte sich auf Anrathen der Geistlichkeit und des Adels mit dem russischen Fürsten Georgius, dem Sohne des Andreas Bogoljubsky, der vor den Verfolgungen seines Oheims Wsjewolod bei den Kiptschaken Zuflucht gesucht hatte.² Es war eine unglückliche Ehe. Nach drei Jahren, nach der Berechnung des Historikers des Prinzen Wachushti oder nach fünf Jahren, wie Brosset meint, musste Georgius eine Reise nach Constantinopel antreten und im Jahre 1196 verliess er Grusien

¹ BUIKOW, *Nord. Archiv* 1825. BROSSET, *Addit. et Eccl.* p. 280, KARAMZIN, *Geschichte* II, 265.

² BROSSET, *Notice sur le mari russe de Tamar, reine de Géorgie. Bul. hist.-philol.*, t. I (1844), col. 209—229, No. 14—15, émis le 12 Septembre 1843 und dessen Mittheilungen über Tamara.

für immer. Nachdem das russische Fürstenthum in Tmutarakan gefallen und Russland von den Mongolen erobert worden war, bricht der Verkehr zwischen Russland und Grusien fast gänzlich ab. Während des ganzen Zeitraumes vom xiii. bis zur zweiten Hälfte des xvi. Jahrhunderts hören wir nur einmal von einem solchen Verkehr unter dem Grossfürsten Iwan iii. (im Jahre 1491—1492), obwohl wir annehmen dürfen, dass diese Länder öfters sich näherten.¹ Nachdem die Königreiche Kasan und Astrachan von Moskau erobert worden waren, werden die Beziehungen zwischen Russland und Grusien wieder rege betrieben. Im Jahre 1557 bat der grusinische König durch tscherkessische Gesandte Iwan iv. um Hilfe. Ferner erfahren wir aus einem Decret vom Jahre 1641, dass Leon, der König von Kachetin im Jahre 1564 vom König Iwan iv. unter seine königliche Hand aufgenommen worden war. Auch unter der Regierung des Königs Theodor und Boris besteht zwischen Russland und Grusien ein beständiger Verkehr. Im Jahre 1586 wollte Alexander n. in ein Lehnverhältniss zu Russland treten, und zwar verpflichtete er sich für die ihm von Russland zu leistende Hilfe einen jährlichen Tribut in Naturerzeugnissen zu senden. Es kam ein Vertrag zu Stande, worauf Russland Grusien auf die Bitte des Königs Alexander zuerst gegen Schewkala Hilfe leistete. Im Jahre 1589 90 sendete Russland ein Heer unter dem Oberbefehl der terskischen Feldherren, im Jahre 1591 den Fürsten Zasjein, im Jahre 1593 den Fürsten Chworostinin. Im Jahre 1601 wiederholen der König Alexander und dessen Nachfolger David den Eid der Treue dem moskovitischen Könige vor seinen Gesandten in Folge des Regierungsantrittes des Königs Boris. Die Gesandten, welche im Jahre 1604 den Tribut einheben sollten, hatten den Auftrag unter den grusinischen Prinzen und Prinzessinen Umschau wegen einer passenden Partie für die Kinder Boris' zu halten. Diese Gesandten, Namens Tatischew und Iwanow, brachten auch die Nachricht, dass der kartalinische König sich als Vasalle des russischen Herrschers Boris Godunow erklärt. Weniger geeignet zur Fortsetzung

¹ BJELOUKI ROW, *Die Beziehungen zwischen Russland und dem Kaukasus*, 1889

freundschaftlicher Beziehungen war die bewegte Zeit, welche nach dem Tode Boris für das moskovitische Reich einbricht, und sie werden erst nach dem Regierungsantritte des Königs Michael wieder aufgenommen. Im Jahre 1621 erbitten die Könige Georgius III. von Imeretien und Mamius II. von Gurien vom Könige Michael Theodorowitsch Schutzz und Hilfe: im Jahre 1636 leistet der König von Mingrelien Dadian Lewan II. dem Michael den Eid der Unterthanentreue; im Jahre 1639 leistet denselben Eid der kachetinische König. Dieser Eid wird von den grusinischen Königen mehrmals wiederholt bei der Gelegenheit eines jeweiligen Thronwechsels, sei es in Grusien, sei es in Russland.¹

Einen entscheidenden Schritt zur Befestigung der russischen Herrschaft in Grusien that bei seinem Regierungsantritte der König Iraklius II., geboren am 7. November 1721. Iraklius II. wurde von Nadir-Schah wegen seiner tapferen Gegenwehr gegen die Türken zum Könige von Kartalinien ernannt und gelangte noch ausserdem nach dem Tode seines Vaters Teimuras II. in den Besitz des kachetinisches Thrones. Er betheiligte sich am ersten Kriege mit der Türkei, worauf Grusien auf Grund des in Kutschuk-Kainardschi geschlossenen Friedens sich von der Oberhoheit der Türkei befreite, während Imeretien und Mingrelien als unabhängig unter der Herrschaft ihrer eigenen Könige erklärt wurden. Am 24. Juli 1783 kam in Georgiewsk der Vertrag zu Stande, auf Grund dessen Iraklius II. zu Russland in ein Lehnverhältniss trat, wogegen Russland die Verpflichtung übernahm, Grusien und die dort regierende Herrscherfamilie zu schützen, aber in die innere Verwaltung des Reiches sich nicht zu mengen, das Amt und die Würde eines Katholikos aufrechtzuerhalten und dem Lande seine eigene Münze zu lassen.² Russland vertraten bei diesem Verträge General-Lieutenant P. S. Potemkin und Major Tamara,³ Grusien dagegen Fürst J. K. Bagration, General-Adjutant Fürst Garsewan Tschawtschawadze und der der

¹ BROSSET, *Die Correspondenz der grusin. Könige mit den russischen Kaisern*.

² 'Grusinische Angelegenheiten' *M. Ab. M. J. D.*

³ BUKOW II, 127

russischen Sprache mächtige Archimandrit Gaïos.¹ Die Nachricht, dass das zum Plündern und Rauben am besten geeignete Grusien nunmehr sich unter dem Schutze des mächtigen russischen Reiches befinde, erbitterte die muselmanischen Reiche. Agha-Mohammed-Khau, der grausame Schah von Persien, wollte für den angeblichen Verrath blutige Rache nehmen. Im Jahre 1795 fiel er in's Land ein und verheerte Alles mit Feuer und Schwert; 70.000 Personen büssten ihr Leben ein und 100.000 schleppte er in die Gefangenschaft. Bald darauf, ehe Grusien sich von diesem furchtbaren Schlage erholt hatte, starb der König Iraklius II. in der Stadt Telau am 11. Januar 1798. Den Thron bestieg der auf Grund des § 3 des Vertrages von 1783 von Paul I. bestätigte Georgius XI. Sein Sohn David wurde zum Thronfolger bestimmt.² Innere Unruhen veranlassten Georgius XII. sein Reich an den russischen Staat gänzlich abzutreten unter der Bedingung, dass der Thronfolger des grusinischen Reiches den Königstitel behalten dürfe.³ Im Jahre 1801 während der Regierung Alexander I. wurde Grusien dem russischen Reiche officiell einverleibt und im Jahre 1802 leisteten die Prinzen, die Geistlichkeit, der Adel und die ganze übrige Bevölkerung den Eid der Treue dem russischen Kaiser. Wir wollen noch die schönen Worte des kaiserlichen Erlasses anführen, wo es heisst: „Nicht wollen wir des Besitzes und der Habsucht wegen die Grenzen der grössten Weltmonarchie noch weiter ausdehnen, sondern unsere Ehre, Würde und Menschlichkeit gebieten es uns die Verwaltung des grusinischen Reiches zu übernehmen. Indem wir dem Flehen der Leidenden willig unser Ohr leihen, um ihren Leiden ein Ende zu machen, wollen wir dem Lande eine Verfassung geben, welche dem Gesetze seine Geltung verschafft und den Einwohnern Sicherheit und Ruhe gewährt.“

So hat sich Grusien freiwillig Russland angeschlossen und ist dessen Vorposten in Asien geworden.

¹ DUBROVIN, *Gesch. d. Kriege im Kaukasus* II. 7

² BUTKOW 122—133. DUBROVIN 9—10.

³ DUBROVIN III, 245.

⁴ DUBROVIN III, 335.

Šäjek. der Satyriker des Vagabundenlebens in Irân.

Von

Dr. Alexander von Kegl.

Die modern-persischen Dichter sind in der Regel, wie ich schon bemerkt habe, Sklaven des Herkömmlichen.¹ Grosse Varietät der besungenen Gegenstände kann man ihnen nicht nachrühmen. Es verräth darum immer einen selbständigen, wenn auch noch keinen grossen Geist, wenn man einen derselben neue, noch nicht breitgetretene Pfade einschlagen sieht.

Solch ein Neuerer ist der Poet Šäjek. Ueber seine Lebensumstände kann man leider nichts Sicheres berichten.² Er scheint das Leben der persischen Bettler aus eigener Erfahrung zu kennen. Wenn auch kein Bettler selbst, so hat er doch gewiss viele Schulden gehabt. In einem seiner Verse drückt er sich diesbezüglich so aus: „Lass uns ja nicht, o Gott! hienieden in dieser Welt unter der Schuldenlast sterben“ (*beh zîr kirz ej zâlik memûrân der ġihân mârâ*). An einer andern Stelle seines Diwâns beklagt er sich über seine Gläubiger, dass sie ihm keine Ruhe lassen — er müsse sich vor ihnen irgendwohin flüchten.³ Aus einigen seiner Gedichte kann man mit einem gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit folgern, dass Gilân seine Heimat war. Seine Gedichtsammlung muss er während der

¹ Vgl. diese *Zeitschrift* Bd. vi. S. 157.

² Möglicherweise identisch mit شایق سنندجی, der, in Kurdistan als Richter wirkend, einige Lobgedichte verfasst haben soll *Mǧnâ' el-fugehâ* II, S. 246.

³ قرضخواهان مرا فرار دهند * منزله‌ما کدام دیار دهند

Regierung des jetzigen Herrschers geschrieben haben, weil er gelegenheitlich den Schah Nasreddin lobt.

Šajek's Gedichte, in denen er das Bettelwesen seiner Zeit satyrisirt, sind in einer volksthümlichen, leichtverständlichen Sprache abgefasst. Eine Anzahl charakteristischer Verse aus seinem Diwân habe ich während meines Aufenthaltes in der Hauptstadt Persiens im Jahre 1889 nach der Mittheilung eines jungen Persers, Namens Abulfazl, zu Papier gebracht. Er las mir die Gedichte laut vor. Ich habe dieselben in Transcription niedergeschrieben, um eine Probe der modernen persischen Aussprache zu haben. In den folgenden Zeilen will ich aber, um das Verständniss derselben zu erleichtern, durchgängig die arabische Schrift und die wissenschaftliche Transcription anwenden.

In den Anfangsversen seines Diwâns erzählt Šajek umständlich, dass seine Vorgänger schon Alles besungen haben: kein Gegenstand sei unbehandelt geblieben (*tueh mândeħ meflei tâ men bigâjem*). Was sollte er besingen? Da fällt ihm ein, dass noch eine Geschichte intact (jungfräulich) geblieben ist, nämlich die des Bettlers (*bured jek dâstânî ez gedâ bikrej*). Die ganze Welt sei voll von Vagabunden. Das Bettelvolk belästigt allerwärts die Menschen, und niemand hat noch die Idee gehabt, die Eigenschaften desselben in einem poetischen Werke zu schildern. Er scheint aber sich dann des von ihm gewählten ungewöhnlichen und nicht eben erhabenen Gegenstandes zu schämen: „Bin ein armer Schuldner, und meine Poesie ist wenig geliebt! — Wenn ich meine Schuld bezahlen kann und der Tod mich leben lässt, dann werde ich einen würdigeren Gegenstand: die Begebenheiten Kerbelâ's erzählen. Da wird man Šajek's Gedichte besser genießen können.“ Er behauptet wiederholt, dass das, was er schreibt, die reine Wahrheit und keine poetische Uebertreibung ist. Man nehme an meinen Worten keinen Anstoss. Ich sage nur das, was über alle Zweifel erhaben ganz so ist, wie ich es schildere.“

Šajek geißelt unbarmherzig den herumirrenden Bettler. Dem Bettelmanne spricht er alle guten löblichen Eigenschaften ab. Natürlich nur dem arbeitsfähigen Taugenichts. Mit dem wirklichen noth-

gezwungenen Bettler hat unser Dichter auch ein wenig Mitleid. Einem solchen erlaubt er das Betteln (*sa'âl i šehs i miskînârâ nebâsed nen' der 'alem*). Dabei macht er die Bemerkung, dass er seinerseits, obgleich ohne Vermögen, sich nie der Bettelei schuldig gemacht hat (*hergiz men nekerdem der gihân in kâr*). So sehr verachtet er den Pauperismus, dass er es ganz in der Ordnung findet, wenn man ihn selbst als einen Armen meidet. Man muss sich ja vor diesen Bettelsackträgern in Acht nehmen (im Original *zenbildûsân* ‚Korbtragenden‘). Der professionelle Bettler ist kein guter Moslim. Vom Sonnenaufgange bis zur Mitte der Nacht geht der Bettler herum und denkt nicht ans Beten. Warum ist abgeschafft worden der Erwerb in dieser Welt? Jedermann ist ein Bettler geworden und schämt sich dessen nicht. Wenn auch einige Bettler wirklich arm und schwach sind — manche sind unter ihnen Reiche, Rüstige und grosse Gelehrte.¹ Die Bettelei entwürdigt den Menschen. Das Betteln erniedrigt den Menschen. Die Bettelei verdunkelt den hellen Tag. Der Erwerb eines Bettlers ist in der That dem Unglücke gleich zu achten. Man sollte auf diesen krummen Weg nicht erpicht sein. Das Betteln vergilbt die Gesichtsfarbe des Menschen. Wie könnte dasselbe für einen menschlichen Erwerb gelten? Mag der Bettelmann noch so eingenommen sein für seine Kunst — das Glück dieses Weges kann lange nicht dauern! — im Original *zwei Tage dâ rîz*.²

Der Bettler kann unmöglich seiner zur zweiten Natur gewordenen Lebensweise untrennbar werden. Wenn auch der Bettler so reich wird an Juwelen und Perlen wie Karun — das Betteln bleibt sein Handwerk, weil er einmal sich daran gewöhnt hat. Der erhitzen

از اول طلوع الی نصف شب کدا در گردش است نیست بفکر عبادتی
منسوخ گشت از چه سبب کسب در جهان . هر کس کدا شد است ندارد خیالتی
بعضی کدا اگر چه فقیر اند و عاجزانند . برخی غنی و کارواند و علمتمتی
کدای آدمیرا میکنند خواور . کدای روز روشنرا کند تبار^۱
کدای در حقیقت نکبتی هست . نباید گشت از این راه که مست
کدای رنگ آدمرا کند زرد . کجا باشد کدای بیشه سرد
کدا گر از کدایش قودوز است . وفا دولت اینراه دو روز است

Schlange gleicht der gierige Bettler, wenn er sich allerwärts begiebt. Du kannst ihm dein ganzes Hab und Gut verschenken — noch bevor er deine Pforte verlässt, wird er sich über dich beklagen.¹

Wer das Bettelwesen Persiens, wenn auch nur oberflächlich zu kennen Gelegenheit gehabt hat, der wird Šajek's Entrüstung wohl begreifen. Es giebt da eine ungeheuren Menge von Bettelmännern aller Art. Das Bettelwesen ist eine Landplage geworden. Die Bettler sind sehr unverschämt und fordern viel. Nur wenige bitten mit einem *jek êz bemen bedeh* (gieb mir etwas), meistens geben sie die geforderte Summe selbst an. — Ein Graubart von einem Bettler z. B. hat von mir immer mit den Worten: *jek hezâr bemen bedeh* (gieb mir einen Krân, d. i. tausend Dinâr) gebettelt und murrte laut, wenn er weniger erhielt.

Natürlich muss man das gewöhnliche Bettlergesindel von den religiösen Corporationen angehörenden Derwischen wohl unterscheiden. — Šajek verspottet und geißelt nur das gemeine Vagabundenwesen und hütet sich, die Derwischenschar anzugreifen.

Nach seiner Aeusserung giebt es keine grössere Plage als das Bettlerwesen (*chehâi ez gedâ bedter belâ nîst*). In einigen Poemen lässt er den Vagabunden für sich allein sprechen. Diese Bettlerlieder beginnen fast immer mit einem *mîrrem*. Z. B. Ich werde mich nach Reštâbâd begeben. Da kriege ich Kedsch (eine Art wohlfeiler Seide) und werde aller Leiden los.² Alle diese Gedichte sind sehr eintönig. Der Landstreicher beabsichtigt immer einen Ausflug irgendwohin zu unternehmen. Einmal nach Sehehrestân, wo er, um die Hitze des Sommers ertragen zu können, von Allâh Hilfe bittet. Ein anderes Mal nennt er einige persische Dörfer wie Hadsehekîn und Tâzâbad, wo er hofft seine Börse füllen zu können und sein Herz zu erfreuen (*kîsch râ pur kunam dilrâ sâd*). Der Bettler ist in Šajek's

¹ قارون شود اگرچه کدا از در و کهمر . کسبش کدای است که چون کرده عادی
وقتی کدا روانه هر مملکت شود - مانده ازدهاست که دارد حرارتی
بخشی باو اگرچه تمام غنیمت است نگذشته از درت ز نو دارد شکایتی
میروم من به سمت رشتآباد که بگیرم زغم شوم آزاد ²

Versen besonders erpicht auf Seide; wenn er Kedsch nicht kriegen kann, so begnügt er sich auch mit Lās (Seide gemeinster Art, noch werthloser als Kedsch). Nach unserm Satyriker giebt es einige irānische Provinzen und Städte, welche wegen der übergrossen Anzahl des dort zusammengerotteten Bettelgesindels eine Art der Berühmtheit erlangt haben.¹ So die Stadt Rescht (*bāsed bemulki rešt hemīseh pur ez gedā*). In einem andern diesbezüglichen Verse findet er es passend, die Versammlung des dortigen Bettlergesindels mit der Menschenmenge des Auferstehungstages zu vergleichen. „Die Versammlung der Bettler zu Rescht nimmt sich so aus, wie die grösste Versammlung (d. h. am Auferstehungstage). O, ihr Schīiten! Mag der Bettelmann so träge sein wie der Faulenzer von Bagdad, wenn es heisst etwas zu verrichten oder zu arbeiten; — aber ihr sollt es wissen, Schīiten, wenn es darauf ankommt zu essen, da verzehrt er alles mit Heiss hunger (oder gleich dem Seidenwurm, wenn man die Bedeutung ‚Seidenwurm‘ für *jūhā*, was in allen mir zugänglichen Wörterbüchern fehlt, mit weitem Belegen beglaubigen könnte). Jeder Bittende, der keine Stimme hat, wird so schön sprechen wie die singende Nachtigall, nachdem er sich nach Rescht begeben hat. — Ihr sollet, Schīiten, nur nach Rescht gehen, um gewiss denjenigen zu finden, der aus eurer Reihe verloren gegangen.“²

Die Provinz Gilān ist vor allen anderen Gegenden des Reiches bedroht von dem Vagabundengesindel. — Šājek wendet sich daher zu Gott mit der Bitte, dass der Allmächtige den Bettler auf den rechten Weg führen möge; damit wäre Gilān und Rescht befreit von der Bettlerplage. O Herr, aus Gnade mache die Führung auf den rechten Weg dem Bettelmanne zu Theil. Da wird jede Provinz sicher gestellt gegen die Hand des Bettlers. Besonders die Stadt

¹ Vgl. diese Zeitschrift, Bd. IV, S. 174.

در ملک رشت صوره کداهاست شیعیان . مانند محشره کبری شیعیان
باشد کدا چه ننبیل بغداد وقت کار . اما بوقت اکل چه یوخواست شیعیان
هر سائلی که صوت ندارد بروزگار . در ملک رشت لیل ساراست شیعیان
مفقود گر شود ز شماها کسی یقین . باید روید شت که پیداست شیعیان

Rescht, wo die Bewohner Tag und Nacht wegen des Bettlers sich keine Stunde Ruhe gönnen können. Verlängere, o Herr, das Leben der Gilaner; dann mögen sie alle sich des Wohllebens erfreuen.¹ An einer andern Stelle schildert Šajek die traurige Lage der Gilāner, weil die von allen Seiten heranströmenden Bettler ihr Leben verbittern. Die Bettler jammern so laut, dass vor Schreck die die Erde Tragenden (Stier und Fisch) zittern (*ez ān hūbet bīlerzed gār u māhī*).

Die grosse Plage sehend, hat unser Dichter ein Mittel erdacht, womit man nach ihm mit Leichtigkeit die Bettelei abschaffen kann. Diese sicherheilende Arznei ist — der Stock. Šajek weiss nichts von der Theorie eines Lombroso, der mit seinem bekannten Werke *L'uomo delinquente* eine Revolution in der Rechtsphilosophie verursacht hat. Er sieht in dem rüstigen Müssiggänger einen Faulenzer, den man mit Prügel zum Erwerben treiben und in ein nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft verwandeln könnte. „Man muss sie so lange schlagen bis alle ihre Glieder mürbe werden (wörtlich: zerstückelt werden). Man kann sagen, wo keine Widerspenstigkeit vorkommt, da giebt es Gehorsam. O Schiiten! Der Hals des Bettlers ist immer gebückt. Trotzdem glaubt er in seiner Bettelei eine Art der Tapferkeit zu besitzen. Schon viele schöne Verse haben die Poeten gedichtet. Aber es wurden noch nie die Bettler besungen.“² Man sollte, nach der Meinung Šajek's, erstens den Bettelmann ermahnen, ihn zu überreden suchen und erst dann, wenn er sich nicht bessert, das drastische Heilmittel, den Stock, bei ihm anwenden. „Ermahnet den Bettler, o ihr Schiiten, dass er auf seine Lebensweise verzichte. Behandelt ihn übel, falls er der Ermahnung keine Folge leistet. Dann wird er mittels Schmerzen dazu gebracht, seinen schändlichen Weg

یارب ز لطف خود بگذا کن هدایتی - ایمن شود ز دست کدا هر ولایتی
 تخصیص شهر رشت که حلقش بدوزوشب - آسوده از بلای کدانیست ساعتی
 یارب تو عمر مردم کیلان زیاد کن - باشند جمله مردم صاحب سهاوتی
 باید زدند خرد شود عضوشان همه - گویا که معصیت نبود هست طاعتی
 ای شیعیان همیشه کدا کردنش کجاست - داند ولی کدای خود را شجاعتی
 گفتند شاعران بسی شعرها خوب - اما نشد رقم زکداها روایتی

zu verlassen. So lange dieses schamlose Bettelvolk seinen Unfug treibt, muss man sehr viel Unangenehmes erdulden.¹ In gleichem Sinne spricht sich Šajek aus in einem andern Gedichte seines Diwâns. „Die Arznei der Bettelei ist der Stock! Die Schande hilft wenig. Wo man den Bettler sieht, muss man nach dem Stocke greifen. Wenn man sie gehörig durchprügelt, dann wird jeder Bettler sich einen ehrlichen Erwerb wählen.“

نا اینکه از کدای خود بگذرد کدا * ای شیعیان کنید کدارا دالتی¹
 ناکس کنید کرچه دالت نکرده شود * افتد ز راه باطل خود از جراحی
 تا زندگیست در ره آنقوم بی حیا * کی میتوان کشید همیشه حسارتی

Anzeigen.

MAX MÜLLER. *Die Wissenschaft der Sprache*. Vom Verfasser autorisirte deutsche Ausgabe, besorgt durch R. FICK und W. WISCHMANN. Zwei Bände. Leipzig 1892

Wenn man ein Buch, von dem man vor zwanzig Jahren entzückt war, wieder zur Hand nimmt, so kommt es wohl selten vor, dass sich der alte Enthusiasmus wieder einstellt, und so geht es dem Referenten mit der Neuauflage oder vielmehr Neubearbeitung von M. MÜLLER's *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, die bei ihrem ersten Erscheinen vor dreissig Jahren ein so berechtigtes Aufsehen erregten und der Sprachwissenschaft mehr Freunde gewonnen haben, als ein Dutzend gelehrter Werke, die nur den Fachmann interessiren. Der Verfasser hat den Titel geändert, um diese neue Ausgabe von den früheren noch deutlicher zu unterscheiden (B. I, p. iv), vergleicht man jedoch den Inhalt und die Anordnung der BOTTGER'schen Uebersetzung der *Vorlesungen* (1863—1866) mit der neuen Ausgabe, so überzeugt man sich sofort, dass der Fonds des Werkes derselbe geblieben ist, was besonders beim zweiten Bande auffällig hervortritt, und dass andererseits die Aenderungen nicht grösser sind, als sie sich bei einem gewissenhaften Herausgeber einer neuen Auflage von selbst verstehen. Gerade hierin scheint jedoch dem Referenten der Verfasser zu wenig gethan zu haben, indem er einestheils ganze Partien des alten Werkes in voller Ausführlichkeit herübernahm, die — und hiebei möge das Verdienst M. MÜLLER's gebührend hervorgehoben werden — längst zu Gemeinplätzen aller

Gebildeten geworden sind, wie, dass die Lautlehre die Grundlage der vergleichenden Philologie bildet, die Betonung der Nothwendigkeit des Studiums neuerer Sprachen für den, der sich mit todtten Sprachen beschäftigt u. A. Die Behauptung des Verfassers, dass er dies deshalb gethan habe, um zu erklären, warum Vieles, was in meinen Vorlesungen jetzt überflüssig und ermüdend scheinen könnte, vor dreissig Jahren unumgänglich nothwendig war, ist das beste Eingeständniss, dass sie in der Neubearbeitung gekürzt oder gestrichen werden mussten.

Anderentheils erklärt der Verfasser (B. I, p. xxii), dass es ihm bei seinen auf die allgemeinen Principien der Sprachwissenschaft gerichteten Vorlesungen unmöglich war, über die Arbeiten neuerer Gelehrten so eingehend zu berichten, wie sie es verdienten. Es muss aber doch jeden mit der Sache Vertrauten befremden, dass in dem I. Capitel des I. Bandes, in dem M. MÜLLER seine Ansicht zu begründen sucht, dass die Sprachwissenschaft eine Naturwissenschaft sei, die ausführliche Darstellung dieser Frage in FRIEDR. MÜLLER's *Grundriss der Sprachwissenschaft* (B. I, Ab. I, pp. 10 ff.), der, wie ich glaube mit der Mehrheit der Sprachforscher, mit der Zuweisung der Sprachwissenschaft zu den Geisteswissenschaften schliesst, gar nicht erwähnt wird.

Der Ansicht M. MÜLLER's, dass die Wurzeln 'einfach als letzte Thatsachen hinzunehmen seien' (B. II, p. 356) vermag ich nicht zuzustimmen, da ich in dieser Frage mich vollständig zum Standpunkte FR. MÜLLER's bekannt habe, der die von der Sprachwissenschaft erschlossenen Wurzeln für Abstractionen erklärt. (Siehe meinen Aufsatz 'Le gouna inverse' in den *Mém. Soc. Ling.* viii, 97 und meine Anzeige von M. MÜLLER's *Physische Religion* in *WZKM.* vii, 97.) Uebrigens räumt M. MÜLLER selbst ein, dass 'vom logischen Gesichtspunkt aus betrachtet eine Wurzel, sobald sie als Nomen oder Verb gebraucht wird, nicht länger Wurzel genannt werden könne' (B. I, p. 341) und citirt zu seinen Gunsten (!) POTT, der erklärt, dass 'Wurzeln als solche noch des Stempels von Wörtern entbehren' (B. II, p. 360).

Auch der Behauptung, dass die Wurzeln (oder sagen wir besser Urwörter) allgemeine, nicht besondere Ideen ausgedrückt hätten, muss ich widersprechen (B. I. p. 486), da ich vollkommen auf Seite der auch von MÜLLER citirten Philosophen LOCKE, ADAM SMITH u. A. stehe, die bei der Erklärung von den Anfängen des Sprechens von den Individuen ausgehen. M. MÜLLER sucht die beiden Standpunkte zu vereinigen, indem er behauptet (B. I. p. 492), dass zwar die einzelne, individuelle Höhle allen Höhlen den Namen gegeben habe, dass jedoch zur Bildung des Namens der ersten „die allgemeine Idee des Bedeckens schon im Geiste vorhanden war“. Beobachtet man jedoch das Erwachen der Intelligenz bei einem Kinde, so überzeugt man sich leicht, dass es gerade das Individuum zuerst und allein percipirt, dass die nächste Stufe das Identificiren oder Verwechselln des zuerst erkannten Individuums mit andern ist, woraus sich als tertiäre geistige Thätigkeit der so complex als möglich zu denkende Begriff „Höhle sein“ entwickelt. Meiner Ansicht nach drückte also das Urwort, von dem das lat. *cavea* herstammt, nicht eine allgemeine, sondern eine specielle, ich möchte sagen individualisirte Idee aus (vgl. BREAL, *Mél.* p. 105).

Einer gründlichen Umarbeitung hätte das dritte Capitel des zweiten Bandes bedurft, das von der Bildung der Laute handelt: die blosse Erwähnung der Namen eines TECHMER (p. 87), SILVERS, VIETOR u. A. (p. 116) hilft darüber nicht hinweg, dass ihre Werke und Ansichten nicht weiter berücksichtigt wurden. Ich erwähne beispielsweise nur die falsche Ansicht von den mouillirten Consonanten (B. II, p. 152), die als Doppellaute erklärt werden.

Dagegen hat das Capitel über das Lautverschiebungsgesetz im zweiten Bande eine bedeutende Erweiterung dadurch erfahren, dass die Theorien von GRASSMANN, VERNER und PAUL kurz dargelegt werden. Der Verfasser verwirft die Hypothese des Ersteren von dem Vorhandensein von Wurzeln mit zwei Aspiraten (p. 255), ich verstehe jedoch nicht, durch welche sicheren Beispiele sich die von ihm vorgeschlagene Lösung der Schwierigkeit, es soll nämlich einem indischen *dih* ein griechisches $\tau\zeta$ direct entsprechen, stützen liesse. Die Hy-

pothese des Referenten, die derselbe in seinem Buche über die Verschlusslaute (Graz 1881, pp. 63 ff.) auseinandergesetzt hat und die die Zustimmung POTT's (K. Z. xxvi, 179) fand, wird von M. MÜLLER mit Stillschweigen übergangen, obgleich es keinen Zweifel unterliegt, dass das von GRASSMANN zur Erklärung des goth. *biuga* ersonnene **bhugh* durch das nach des Referenten Theorie allein richtige *bhuk* zu ersetzen sei, vgl. althochdeutsch *buhil*. Ebenso konnte bezüglich des goth. *dags* (p. 257) erwähnt werden, dass dasselbe ebensogut wie auf **dhagh*, auf **dhokós* sich zurückführen lässt, und dass schon BENFEY (*Gr. Wzsl.* II, 216) lat. *far* dazu gestellt hat.¹

Wenig klar für einen mit der Sache nicht Vertrauten sind die Bemerkungen des Verfassers über die Natur des Pehlevi (B. I, p. 268). Während es einerseits heisst, dass die semitischen Logogramme Huzvaresh genannt werden, findet sich auf der nächsten Seite die Bemerkung, dass mit diesem Worte der Gebrauch, die semitischen Logogramme mit den entsprechenden persischen Worten zu übersetzen, bezeichnet wurde. Die Ansicht einiger der competentesten Gelehrten, denen auch Referent sich angeschlossen hat,² dass man überhaupt von Logogrammen in diesem Falle nicht reden dürfe, wird nicht erwähnt.

Es wäre nun aber Unrecht, diese Anzeige zu schliessen, ohne auf die grossen Vorzüge, die das MÜLLER'sche Werk zu einem populären im besten Sinne des Wortes machen, hinzuweisen. Selbst der Fachgelehrte wird da, wo nicht persönliche Ueberzeugungen hindernd einwirken, seine Freude an der meisterhaften Darstellung haben. In dieser Beziehung haben Referenten besonders die Capitel m, v und vi des ersten Bandes angesprochen, in denen die Entwicklung der

¹ Siehe Referent in JAGID' *Archiv f. slav. Phil.* XII, 308

² WZKM. III, 319. Was die Etymologie des Wortes *Huzvaresh*, das auch als *Huzvareh* erscheint, betrifft, so möchte ich dasselbe mit *huzvan* 'Zunge' in Verbindung bringen, woran das Abstractsuffix *esh* oder *eshu* trat; vgl. z. B. *zafan* neben *zafare*. Darnach könnte man es am besten durch 'lingualisatio' wiedergeben, ein ganz passender Ausdruck für die Methode, statt des geschriebenen Wortes ein Synonymum einer anderen Sprache auszusprechen. In dem anlautenden *hu* sah man später das Wort *hu* 'gut' und liess es deshalb auch fort

Grammatik bei Griechen und Römern und das allmähliche Bekanntwerden des Sanskrit geschildert werden. Im zweiten Bande sind es besonders die letzten Capitel, die mythologische Fragen behandeln, in denen die umfassende Gelehrsamkeit des Verfassers im Bunde mit der glänzenden Form den Leser immer wieder zu fesseln weiss.

J. KIRSTE.

A. WINTER. *Çivādityi Saptapadārthi*. Lipsiae 1893.

Das Büchlein wird Allen willkommen sein, die sich mit indischer Philosophie beschäftigen, da es eine kurze, aber präcise Uebersicht der Grundlehren des reinen Vaiśeṣika-Systems gibt. Çivāditya, der Verfasser des Werkehens, lebte im 12. Jahrhundert und hat sich bei Abfassung desselben offenbar von pädagogischen Rücksichten leiten lassen, da er, wie es die indische Methode des Auswendiglernens empfahl, seinen Stoff in zwei Abschnitten vorführt, deren erster die Aufzählung, der zweite die Definitionen der Kategorien gibt. Es erscheint mir fraglich, ob der Herausgeber Recht daran gethan hat, diese Anordnung zu der seinigen zu machen, da daraus für den europäischen Leser der Uebelstand erwächst, beständig zwei nacheinander gedruckte Sanskrittexte, zwei ebenso angeordnete Uebersetzungen und schliesslich noch die am Schlusse gedruckten Anmerkungen zu consultiren. Der zweite Abschnitt gibt nämlich die Definitionen genau in der Reihenfolge des ersten Abschnittes, und es wäre gewiss übersichtlicher gewesen, an die Nennung einer Kategorie gleich ihre Definition, vielleicht in anderem Satze, zu fügen. Nehmen wir z. B. den Anfang des III. Capitels, der dem Anfang des XXII. entspricht.¹ An der ersten Stelle heisst es: ‚Das Aussehen ist siebenfach in Folge des Unterschiedes von weiss, roth, gelb, schwarz, grün, braun, bunt;‘ an der zweiten, welche die Kategorie ‚Aussehen‘ (*rūpa*) definiert: ‚Die Definition der sieben: Weiss u. s. w. beruht auf ihrem Weisssein u. s. w.‘ Ich glaube kaum, dass

¹ Die Capiteleintheilung stammt vom Herausgeber

Jemand die Uebersetzung der zweiten Stelle, wie sie der Herausgeber gibt, verstehen wird, ohne die erste vor sich zu haben; sie lautet: '(Colorum) septum definitiones albi ceterorum sunt generibus albi ceterorum (colorum) communibus' (p. 9). Dies bringt mich auf den Uebelstand, den der Herausgeber allerdings selbst am meisten beklagt (pp. viii ff.), dass er gezwungen war, lateinisch zu übersetzen, obgleich das Lateinische am allerwenigsten geeignet ist, die philosophischen Ideen der Inder wiederzugeben. Unter dem Bestreben, deutlich zu sein, leidet dann auch häufig die Treue der Uebersetzung, so wenn er (Cap. i) *pradhraṃsābhāva* mit [non-existentia] 'interitu effecta' wiedergibt, obgleich die Idee der Causalität im indischen Ausdruck nicht enthalten ist. Einen ganz schiefen Sinn geben auch die im nächsten Capitel hinzugefügten *aut — aut* bei den vier ersten Elementen, während es nur *et* oder *et — et* heissen durfte, wie richtig unter 10) übersetzt wird.

Der Herausgeber hat sich, wie aus den Daten erhellt, sehr eingehend mit der einschlägigen Literatur befasst, und wir möchten wünschen, dass er bald eine zusammenhängende Darstellung der Vaiṣeṣhikalehre in modernem Gewande uns gebe.

J. KIRSTE.

NEUMANN, KARL EUGEN, *Buddhistische Anthologie*. Texte aus dem Pāli-Kanon, zum ersten Mal übersetzt. Leiden, Brill 1892. xxvii und 237 S. gr. 8°. Preis Mk. 6.—.

Vor etwa zwei Jahren hatte ich Gelegenheit, zwei kleine Schriften NEUMANN's in den *GGÄ.* zu besprechen. Der scharfe Ton, in dem ich damals die zahlreichen und notorischen sachlichen Fehler rügte, galt der unbescheidenen Redeweise des Verfassers, die mit der Qualität seiner Arbeit nicht im richtigen Verhältniss stand, und der ganzen Tendenz, das Christenthum durch den Buddhismus zu ersetzen, die ich für eine verkehrte halte und deren Berechtigung ich erst dann in erneute ernste Erwägung zu ziehen gesonnen bin, wenn mir das erste von solchem Geiste durchdrungene Buch in die Hände kommen wird, das von wirklichem wissenschaftlichen Ernste zeugt.

Durch ähnliche Erwägungen sehe ich mich denn auch wieder veranlasst, NEUMANN'S *Buddhistische Anthologie* hier zu kritisiren, obwohl ich mir diesmal die Mühe gern gespart hätte. Der grösseren Objectivität des Urtheils wegen wird es gut sein, wenn ich gleich in medias res gehe und in Anlehnung an die Seitenfolge des Werkes die hauptsächlichsten Irrthümer darlege, deren der Verfasser auf den etwa 130 von seinen 236 Seiten der Uebersetzung, welche ich durchgearbeitet habe, sich schuldig gemacht hat.

S. 2. ‚Zum heiter-ruhigen Gazellenhaine‘ soll die Uebersetzung von *gena . . . Migāramātu pásādo* sein. Hier ist zunächst *pásādo* mit *pasādo* verwechselt; *pásādo* bezeichnet nicht ‚heitere Ruhe‘, sondern ‚Palast‘, ‚Tempel‘ oder ‚Haus‘. Und dann ist willkürlich aus dem *Migāramātu* ein *miga* herausgerissen, um zu ‚Gazelle‘ zu gelangen. *Migāramātu* ist aber der Genitiv eines Compositums aus dem Namen *Migāra* (cf. *Mrgāra* im Sanskrit, Minister des Königs Prasenajit) und *mātā* ‚Mutter‘. Das Ganze bedeutet also: ‚Zum Hause der Mutter des Migāra.‘ Solche gewalthätige Auseinanderreissungen und Verstümmelungen zu rügen, hatte ich schon bei der früheren Anzeige von NEUMANN Anlass. Auch in der vorliegenden Schrift finden sich noch weitere Beispiele gleicher Art, so S. 13 die Wiedergabe von *isipatane* durch ‚im Anachoretenhaine‘, und S. 62 die Uebersetzung von *Pāvārikambāraṇe* mit ‚im Pāvā'schen Mangowalde‘.

Anukampaṃ upādāya entspricht Sanskrit *kṛpāṃ kṛtvā* und heisst immer ‚den Gefallen thun, zu . . . etc., also hier der ganze Satz: *Bhagarā gena Rammakassa brāhmaṇassa assaṃ ten' upasankamatu anukampaṃ upādāya* = ‚Der Erhabene möge mir den Gefallen thun, zur Einsiedelei des Brahmanen Rammaka hinzugehen.‘ Weder hier, noch an den meisten anderen Stellen in NEUMANN'S Uebersetzung, wo die Wendung wiederkehrt, hat die Wiedergabe durch ‚von Mitleid bewegt‘ einen Sinn.

S. 3. *Bhagavantam eva kho no bhante ārabbhā dhammā kathā vippakatā, atha Bhagarā anuppatto* ist falsch übersetzt durch: ‚Den Erhabenen, wahrlich, haben wir in unserer Mitte! Das lehrreiche Gespräch ist zwar unvollendet, aber der Erhabene ist gekommen.‘ Die

Bedeutung ist vielmehr: ‚Unser frommes Gespräch, das noch im Gange war, als der Erhabene kam, drehte sich um den Erhabenen.‘

S. 6 (und analog S. 7–8) ist der wahre Sinn der längeren Auseinandersetzung ganz missverstanden. Es liegt ein Gegensatz zwischen dem Annehmen der Lehre von Anderen auf Treu und Glauben (*saddhā*) und der eigenen Erkenntniss und Aufstellung von Doctrinen vor. Daher ist die Partie folgendermassen aufzufassen: ‚Da kam mir der Gedanke: Sicherlich hat Ālāra Kālāma diese Lehre nicht blos gänzlich von Anderen auf Treu und Glauben überkommen und verkündet nun (fälschlich): Ich habe sie durch eigene Erkenntniss erlangt, sondern er besitzt sie durch eigenes Schauen. Daher . . . fragte ich ihn so: Wieweit hast du . . . diese Lehre durch eigene Erkenntnis gewonnen? Da verkündete mir Ālāra Kālāma (als die ihm eigenthümliche Doctrin) die Lehre vom Reiche der Nichtirgendetwasheit. Da dachte ich: . . . Wohlan, auch ich will nach der selbständigen Erkenntniss der Lehre (im Gegensatz zum Auf-Treu-und-Glauben-Hinnehmen) ringen, die Ālāra Kālāma als Product seiner eigenen Erkenntniss verkündet.‘ Nachdem der Buddha dann dieses Ziel erreicht hat, fragt er, um sich seines wirklichen Erfolges zu vergewissern, nochmals: ‚Verkündest du in der That deine Lehre insoweit als das Resultat deines eigenen Schauens?‘ Dieser antwortet: ‚Ja.‘ Darauf erwidert Jener: ‚Auch ich habe nunmehr diese Lehre soweit durch eigene Erkenntniss mir zu eigen gemacht.‘

An diesem so klaren Sachverhalt messe man nun die unverständliche Uebersetzung, die NEUMANN uns liefert: ‚Da, ihr Jünger, dachte ich bei mir: Ālāro Kālāmo verkündet nicht die ganze Lehre, nach seinem eigenen Glauben: Durch mich selbst erkannt und mir offenbar habe ich sie erlangt und besitze sie; sicher besitzt Ālāro Kālāmo eine genaue Kenntniss dieser Lehre. Da nun, ihr Jünger, ging ich zu Ālāro Kālāmo und sprach zu ihm: Inwiefern erklärst du, Freund Kālāmo, dass wir (dieses wir ist grammatisch ganz unmöglich) diese Lehre durch uns selbst erkannt, uns offenbar gemacht und sie erlangt haben? Darauf, ihr Jünger, verkündete Ālāro Kālāmo die Lehre vom Reiche der Nichtwelt. Da kam mir, ihr Jünger, folgender Ge-

danke: Wie, wenn ich nun diese Lehre, von welcher Âlâro Kâlâmo sagt: Durch mich selbst erkaunt und mir offenbar habe ich sie erlangt und besitze sie, mir anzueignen suchte, damit sie mir völlig klar würde? Und binnen Kurzem, ihr Jünger, ja sehr bald hatte ich diese Lehre durch mich selbst erkaunt, mir offenbar gemacht, erlangt und verweilte darin. Hierauf, ihr Jünger, begab ich mich zu Âlâro Kâlâmo und sprach zu ihm: Verkündest du, Freund Kâlâmo, diese Lehre (nur) insoweit, als wir sie (jetzt) durch uns selbst erkaunt, uns offenbar gemacht und erlangt haben? — Insoweit, Freund, verkündige ich sie. — Ich aber, Freund, habe sie nun insoweit erlangt.

Ubho va santî bedeutet: ‚Zu zweien seiend (wollen wir diese Gemeinde leiten), nicht: ‚Wir beide sind vollendet (und wollen diese Asketenschar lenken).‘

S. 9. *Sûpatittham* (auf einen Fluss bezogen) übersetzt N. mit ‚schön gelegen‘. Er scheint darin also eine ganz unmögliche Ableitung von *sthâ* zu erblicken. Es ist natürlich vielmehr das sanskr. *sûpatîrtha* = ‚mit guten Stegen oder Zugängen versehen‘.

S. 19 und 20. *Ayam vuccati . . bhikkhu* ist falsch wiedergegeben mit ‚ein solcher . . wird Mönch genannt. Die wirkliche Bedeutung ist: ‚Von einem solchen . . Mönche heisst es: etc.‘

S. 21. *Dûrato pi kho mayam âvuso âgaccheyyâma âyasmato Sâriputtasa santike* heisst nicht: ‚Schon lange, o Brüder, wollten wir uns zum ehrwürdigen Sâriputto begeben,‘ sondern: ‚Selbst von weiter her würden wir kommen.‘

S. 23. ‚Vier Arten von Nahrung der sich bewegenden oder feststehenden Lebewesen, ihr Freunde, gibt es,‘ ist eine ganz falsche Uebersetzung von *Cattâro 'me âvuso âhârâ bhûtânâ vâ sattânâ thitîyâ sambhavesinâ vâ anuggahîya*, das vielmehr wiederzugeben ist mit: ‚. . . Nahrung zur Lebenserhaltung der lebenden Wesen und zu Nutz und Frommen der nach Wiedergeburt verlangenden.‘

S. 29. *Kâmapâdânâ* etc. ist nicht ‚das Sichanklammern an die Lust‘ etc., sondern ‚das Haften am Irdischen, das sich documentirt in der Sinnenlust‘ etc. Das *dittîhi* in *dittîhupâdânâ* bedeutet ausser-

dem nie ‚Vielwisserei‘, sondern, wenn es in tadelndem Sinne gebraucht wird, stets ‚Ketzerei‘.

S. 35 und 49. *Ñāya* ist nicht ‚Erkenntniß‘, sondern ‚rechte Führung‘. N. hat das Wort mit *ñāya* verwechselt.

S. 37. Wenn N. *yārad era ñāṇamattāya patissatimattāya* übersetzt mit ‚Der Körper ist da‘: In diesem Gedanken ist er gesammelten Geistes), sofern er ihm allein auf die Erkenntniß, allein auf die Einsicht richtet,‘ so ist auch das verkehrt und zu ersetzen durch . . . ,bis er im Inneren nur noch Erkenntniß und nur noch Sammlung ist‘.

S. 39. *etaṃ amatito* (sc. *kāya*) ist: ‚Der Körper) ist über solche Zustände (der Verwesung) noch nicht hinaus‘, nicht aber: ‚Ihn (den Körper) habe ich noch nicht überwunden.‘

Die Uebersetzung von *supāṇehi vā khajjamānaṃ* läßt N. ganz aus, oder es ist wohl vielmehr zu vermuthen, da *gijjhehi vā khajjamānaṃ* direct vorausgeht, dass er beides in die Worte ‚von Geiern angefressenen‘ zusammengezogen und *supāṇa* mit *supaṇṇa* (Vogel *garuḍa*) verwechselt hat. *Supāṇa* ist aber neben *sunakha* ein anderes Aequivalent von sanskr. *śvan*. Siehe darüber schon TRECKNER, *Pāli-Misc.* S. 59, Anm. 6.

Aṭṭhikāni . . *terorassikāni* ist nicht ‚ein Haufen dreijähriger Gebeine‘, sondern ‚über ein Jahr daliegende Gebeine‘. Wie soll *tero* zu der Bedeutung ‚drei‘ kommen? Ganz allein durch die NEUMANN'sche Leichtfertigkeit. Dass das Wort einem *tīrorasika* entspricht, darüber vgl. ED. MÜLLER, *The Pāli Language*, S. 8.

Nach der auf S. 49 gegebenen Anmerkung soll *anāgāmitā* die Erlösung nach dem Tode sein. Nein, das ist sie nicht, und N. thut von Neuem dar, dass er auf seiner ureigensten Domäne, in dem Buddhismus, zuweilen ebensowenig zu Hause ist, wie in der Grammatik. Ein *anāgāmin* ist bekanntlich derjenige, der zwar nicht noch einmal als Mensch geboren werden wird, aber doch noch eine Existenz in der Brahma-Welt durchzumachen hat. An unserer Stelle ist ausserdem die Sache dadurch klar, weil ein Gegensatz zu der vorher als *añṇā* bezeichneten Arhatschaft vorliegt. Und der Arhat ist ja eben

der, der nach dem Tode definitiv erlöst wird, obgleich er sich die unumstössliche Anwartschaft darauf schon während der Lebenszeit erworben hat. Glaubt N., ein Arhat wäre immer sofort in dem Augenblick gestorben, wo er zur Erleuchtung durchdrang? Dann könnte ihn das bekannte Gleichniss von dem selbst nach dem Aufhören des Antreibens noch eine Weile weiterrollenden Rade eines Besseren belehren.

Das *tiṭṭhantu* in *tiṭṭhantu bhikkhave satta vassāni* etc. auf derselben Seite ist ganz falsch und sinnentstellend übersetzt mit: ‚Es mögen . . . sieben Jahre etc. also vergehen.‘ Aber es kann hier nur heissen, und wer Pāli versteht, der kennt diesen Gebrauch aus anderen Stellen als absolut sicher: ‚Aber was rede ich von sieben Jahren‘ etc. (Es kommt nachher, dass das betreffende Ziel in viel kürzeren Fristen zu erreichen ist.) Man vergleiche z. B. *Milindapañho* S. 19: *Tiṭṭhatu bhante eko Milindo rājā, sace bhante sakala-Jambudīpe rājāno āgātrā mañ pañhañ puccheyyuhā sabban tañ vissajjetvā sampadālessāmi* = ‚Redet mir nicht von dem einen König Milinda; wenn auch alle Könige von Indien mit mir zu disputiren kämen, ich würde ihnen zu antworten wissen und sie alle zusammen in die Pfanne hauen.‘

Wenn, immer noch auf derselben Seite, der Satz *iti yañ tañ cuttañ idañ etañ paṭicca cuttañ* wiedergegeben wird mit: ‚So ist dies, was gesagt wurde, in Beziehung hierauf gesagt worden‘ statt durch: ‚Was im Vorhergehenden (*iti*) gesagt wurde‘ etc., so beweist das, so werthlos der Unterschied der Auffassung auch für die Praxis ist, doch zur Genüge, wenn ein solcher Beweis noch nöthig wäre, wie wenig sich N. in den Geist der indischen Sprache hineinzufinden vermag.

S. 51. Die sehr gelehrte, häufig wiederkehrende Wendung ‚welche sich . . . objectivirt haben‘ scheint hier nur die Unkenntniss über die Ableitung des nicht sehr gewöhnlichen *upādīṇa* verdecken zu sollen. Es ist natürlich *upa* + sanskr. *ādīṇa* = ‚zum Vorschein gekommen‘.

S. 52. *Uḥhatodandaka* (nicht *ubhatodantaka*!) *kakaca* ist nicht eine ‚doppeltgezähnte Säge‘, sondern eine mit Handhaben an jedem Ende.

S. 53. *Yassa me evaṃ Buddhāṃ anussarato . . . upekhā . . na saṇṭhāti* heisst: ‚Dass mein Gleichmuth, obgleich ich an Buddha etc. denke, nicht Stand hält;‘ ganz ohne Verständniss dagegen ist N's Interpretation: ‚Der ich solcher Art des Buddha gedenke etc., und dem die . . . Aequanimität (doch) nicht zu Theil geworden ist;‘ Wir entbehren viel lieber nichtssagende gelehrte Fremdworte als das Verständniss des Originals.

S. 55. *Yena ca santappati* ist falsch übersetzt mit ‚wodurch man seine Lust befriedigt‘. *Santappati* kommt nicht von *tap*, sondern ist das Passivum von *tap* und daher zu übersetzen: ‚(Das Element des Feuers), durch das der Körper erwärmt wird.‘

S. 58. Die Uebersetzung ‚Seil‘ für *vallī* beruht auf Phantasie, passt auch gar nicht in den Zusammenhang. Ich bin eher geneigt, an eine Bedeutungsgleichheit mit sanskr. *valī* zu denken, das nach den Lexicographen (wie viel die Sanskrit-Lxicographen wahrscheinlich aus dem Pāli herübergenommen haben, denke ich bei passender Gelegenheit einmal darzuthun) ‚Giebelbalken‘ bedeutet. Giebelbalken sind in der That Bestandtheile eines Hauses, nicht aber ‚Seile‘. Ueberhaupt ist der ganze Satz falsch aufgefasst: *Seyyathā pi āruso kaṭṭhāṇ ca paṭicca vallīṇ ca paṭicca tīṇāṇ ca paṭicca mattikaṇ ca paṭicca ākāso parivārito agāraṇ tēva saṅkhaṃ gacchati* = ‚Wie erst mit Rücksicht auf die (oder vermöge der) einzelnen Bestandtheile der davon eingeschlossene Raum der Bezeichnung ‚Haus‘ theilhaftig wird,‘ nicht aber: ‚Gleichwie, ihr Freunde, erst mittelst der Balken (wo ich ‚Bretter‘ übersetze), mittelst der Seile etc. das räumlich begränzte ‚Haus‘ zur Vollendung gelangt‘. Vgl. dazu die genau identische Discussion über den Begriff ‚Wagen‘ im *Milindap.* S. 27. Da dort nur der Ausspruch Nāgasena's, dass es keine Individualität Nāgasena, sondern nur einen so benannten Begriff gäbe, dadurch exemplificirt werden soll, so ist es ganz klar, dass es sich nicht um die reale Sache, sondern lediglich um den Begriff handelt. Die Gänsefüsse, in die N. das Wort ‚Haus‘ einschliesst, beweisen seiner übrigen Fassung gegenüber nicht im Geringsten, dass er das Verhältniss richtig verstanden habe. Ein deutliches Verständniss desselben

wäre uns aber auch hier wieder lieber gewesen als die Fussnote mit Hinweisen auf KANT und SCHOPENHAUER.

S. 62. *Yo uttarimanussadhammā idhipātihāriyaṃ karissati* ist nicht ‚ein übermenschliches Werk, ein Wunder der magischen Macht zu vollbringen‘, sondern: ‚Vermöge übermenschlicher Macht ein Wunder‘ etc. *Dhammā* ist wohl ein Beispiel für den von mir *ZDMG.* 46, S. 316—9 belegten Instrumental auf -ā von *a*-Stämmen, aber auch sonst wäre es nicht Acc. Sing. oder Plur., sondern Abl. Sing. — Ein weiteres Beispiel für jenen Instrumental auf -ā liegt, das will ich hier gleich bemerken, wahrscheinlich in der von NEUMANN im vorliegenden Werke (S. 132 f.) ebenfalls übersetzten Nr. 39 von ANG. NIK. Band II, Theil IV vor: *Ye ca yaṇṇā nirārambhā yajanti*. Bei solcher Auffassung ergibt sich dann auch die Uebereinstimmung mit der Regel der Sanskrit-Grammatiker über *yaj*. (Vgl. LIEBICH, *Bezz.* B. X, S. 217.).

S. 66. *Sunkhalikhitaṃ*, dessen Uebersetzung N. scheinbar auslässt, ist, obwohl es CHILD. als ‚einer polirten Muschel gleich‘ erklärt, in Uebereinstimmung mit sanskr. *gaṅkhalikhita* zu deuten. S. *P. W.*

S. 67. ‚Gegebenes gibt er her‘ ist eine ganz fahrlässige und gedankenlose Uebersetzung von *dinnābhijī* = ‚Nur Gegebenes nimmt er an‘. — Die mancherlei grösseren und kleineren Versehen in der folgenden Uebersetzung der Ordensregeln zu erörtern, würde zu weit führen, da einzelne erst längere Darlegungen nothwendig machen würden. So ist S. 68 *bijagāma-bhūtagāma-samārambhā paṭivirato hoti* ganz falsch übersetzt mit: ‚Blumen, Gräser, Sträucher oder Bäume anzupflanzen liegt ihm fern‘. Es handelt sich vielmehr um die Vernichtung des lebenden Principis in irgend einer Form. Ebenso beruht die Erklärung: ‚Uebernehmen die Verwaltung von Vorrathskammern‘ für *sannidhikāra-paribhogāṃ anuyuttā* auf reiner Phantasie. Ein etwas eingehenderes Studium des Pātimokkha und des Vinaya-piṭaka würde den Verfasser sehr bald darüber belehren, was *sannidhikāra* bedeutet.

S. 71. *Niggahito si* gibt N. falsch wieder durch ‚beschränkt bist du‘, indem er das ‚restrained‘ bei CHILD. unglücklich übersetzt.

In Wirklichkeit ist gemeint: ‚Du bist in deine Schranken zurückgewiesen‘ oder ähnlich.

S. 74. *muddā* erklärt N. mit ‚Verwaltungsdienst‘. Dass das Wort vielleicht ‚Schriftkenntniss‘ bedeutet, habe ich in einem damals noch nicht erschienenen Artikel darzulegen versucht. Hier ist also dem Verfasser für seine Interpretation kein Vorwurf zu machen.¹

S. 90. Die nicht sehr tief sinnige Wahrheit in dem Erlösten ist die Erlösung: diese Erkenntniss geht auf als Uebersetzung von *vimuttasmim vimuttam iti nāgān hoti* kehrt hier wieder, obgleich ich sie früher schon gerügt habe. Die Gänsefüsschen in DAVIDS-CARPENTER'S Ausgabe, durch die sich der Verfasser wohl hat verleiten lassen, imponiren mir nicht.

S. 98. Die in der Anmerkung gegebene Erklärung des Namens *Sahampati* aus *Sa aham pati*!, die gleichzeitig zu einem recht gesuchten Ausfall auf die Theologie benützt wird, ist sachlich durch den einen Fall, dass Brahman einmal von sich sagt: *aham issaro* etc. (also auch vielleicht einmal *aham pati* gesagt haben könnte!), ebenso unbegründet wie lautlich verfehlt. Denn nach Analogie der sonst in der Verbindung von *so* und *aham* gebrauchten Sandhi-Gesetze (z. B. aber auch *khehiham* für *kho aham*) würde aus der Verbindung vermuthlich *Srihampati* werden müssen. Wir können es also, bis stärkere Gegengründe vorgebracht werden, wohl bei der alten sachlich sehr begründeten und durch sichere lautliche Analogien gestützten Ableitung aus *svayampati* bewenden lassen.

S. 99. *Atiradakkhiṇiṇā nārāga* übersetzt N. vielleicht nicht richtig mit ‚von dem Bord des Schiffes, welcher der unendlichen Wasseroberfläche zugekehrt war‘ (liessen die Seefahrer den landerspähenden Vogel abfliegen). Die Worte müssen wohl interpretirt werden: ‚Sobald das Schiff kein Land mehr zur Rechten hatte, liessen sie den landerspähenden

¹ Wohl aber für seine Uebersetzung von *Dharmapada* mit ‚Wahrheitspfad‘ im Titel seines neuesten Machwerks, nachdem ich *ZDMG* 46, S. 734—6 klar dargelegt habe, dass *padam* hier ‚Spruchsammlung‘ bedeutet. Wenn Herr N. selbst keine philologische Ader besitzt, warum lässt er sich nicht wenigstens durch ernste Philologen belehren?

den Vogel aufsteigen: Wozu hätten sie auch einen solchen Vogel nöthig gehabt, wenn sie von vornherein wussten, auf welcher Seite sich Land und auf welcher sich keins befände? Des Weiteren habe ich an anderem Ort über diese Stelle gehandelt.¹

S. 132. *Sīcamūbha* mit Beziehung auf das Opfer ist nicht nur ‚das schädliche‘, sondern wahrscheinlich direct ‚das mit Tödtung verbundene‘. Das Umgekehrte bedeutet dann *nīrārambha*. Dass *ārabh* im Pāli ‚tödtet‘ oder ‚schlachtet‘ bedeutet, geht aus den Açoka-Inschriften (s. Felsenedict) hervor.

S. 133. *Niraggalaṃ mahārambhā* kann nicht heissen ‚sind schädlich und sind ungerecht‘, sondern bedeutet sehr wahrscheinlich ‚sind ohne Zwang, unmüthiger Weise mit grossem Morden verknüpft‘, denn *nīrargala* hat im Sanskrit die Bedeutung ‚zwanglos, frei‘.

Während N. in *āññā* das sanskr. *anya* erblickt, sehe ich in demselben das Aequivalent von sanskr. *ājñā*, das ja in der Bedeutung ‚Erkenntniss‘ im Pāli ganz gewöhnlich ist, und verbinde es mit *cittāṃ upatthāpeti* — ‚er richtet seinen Geist auf die Erkenntniss‘. Diese Wendung ist dann analog zum Beispiel zu *ñāya-dassanāya cittaṃ abhinīharoti abhinīnānānti* von *Sīmaññaphalasutta* § 83. *Āññā* ist dann die bekannte durch Abfall des *ya* gekürzte Dativform, die in einer Reihe mit den gekürzten Dativen *atthā* etc., mit den femininalen Instrumentalen *abhiññā* etc. und mit den bekannten Kurzformen des Gerundiums *abhiññā* (für *abhiññāya*) n. s. w. steht.

S. 139. Vollständig feldgegriffen hat N. in der Uebersetzung des Satzes *Tathāgatassa bhikkhava arakato sammāsambuddhassa pātubhāvā cattāra acchariyā abhūtā dhammā pātubharanti*. Er besagt nicht: ‚Dem Vollendeten . . . erscheinen vier augenfällige Dinge stau-

¹ Ich darf indessen hier in N. nicht absolut die Möglichkeit anderer Meinung absprechen. Herr H. Roth Brühl macht mich darauf aufmerksam, dass vielleicht eine Ableitung von *īdalkhā* vorlage. Ich hatte diese Eventualität selbst erwogen, sie aber verworfen, weil ich nicht glaube, dass man ein Schiff als landerblickend bezeichnen würde, und weil gleich darauf *īdālassi* nicht *īdālakkhā*: von dem Vogel gesagt wird. Und in dieser Auffassung hat mich die freundliche Mittheilung von Prof. KILLICK bestärkt, dass sich im *Mahābhāṣya* ein dem Compositum *īdālakkhā* ganz analoges Compositum *hastālakkhā* findet.

nenswerth, sondern: In Folge des Erscheinens eines vollendeten Buddha (*paṭibhāva* wieder Instrumental auf -i, oder Abl.) . . . erscheinen auch (immer) vier Wunder.

S. 145. Für die Uebersetzung des Wortes *setuḥhāto* mit 'Mordhöhle' ist nicht der geringste Anhalt vorhanden. Es bedeutet vielmehr 'Zerstörung der Brücke' (die über den Strom der Existenzen zum Nirvāṇa führt).

Diese Blumenlese mag genügen. Zeit und Raum verbieten eine erschöpfende Aufzählung aller Fehlgriffe. Auf Wunsch kann sie aber nachgeliefert werden.

Es gilt, aus diesem Thatbestand das Facit zu ziehen. Was anzuerkennen ist, das will ich hier gern mit möglichster Betonung anerkennen, um Dr. N. nicht fortwährend ausschliesslich tadeln zu müssen: Es ist der gute Gedanke, durch Uebersetzungen den Inhalt der buddhistischen Lehrtexte dem breiteren Publicum zugänglich machen zu wollen. Es ist ferner der Umstand, dass der Verfasser in einem hier wiedergegebenen Textstück, das er früher schon übersetzt hatte, und das ich meiner früheren Kritik mit unterzogen habe, wenigstens die grössere Anzahl der von mir gerügten Fehler corrigirt hat. Schliesslich will ich auch gern die Begeisterung für die Sache mit als lobenswerthe Eigenschaft in diese Wagschale werfen, wenn sie auch, wie wir gleich sehen werden, bei N. weit mehr zum Fehler ausgeartet als eine Tugend zu nennen ist. Damit ist zu seinem Lobe aber auch Alles gesagt.

Man betrachte dagegen die Unsumme von Verstössen. Wer den Verfasser um jeden Preis retten will, der mag vielleicht einwenden, es käme nicht darauf an, dass ein Autor, der philosophischen oder religionswissenschaftlichen Zwecken dienen will, mit so geringfügigen Sachen, wie der Grammatik seiner Quellen, besonders vertraut wäre. Ich meine, dass die Fahrlässigkeit in der sprachlichen Behandlung der Originalwerke ein Gradmesser für die wissenschaftliche Zuverlässigkeit überhaupt ist. Ausserdem ist das gründliche Verständniss der Quellen keine geringfügige Sache, sondern unumgängliches Erforderniss. So ist z. B. NEUMANN'S (S. 6 und 7—8) Ver-

ständniss für die ganze Auseinandersetzung zwischen Buddha und Ājāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta, und damit auch für die religionshistorisch vielleicht wichtige Auseinanderhaltung der Begriffe „Glauben“ und „Erkenntniss“ vollständig daran gescheitert, dass er nicht weiss, dass das Subject des Gerundiums mit dem logischen Subject des Hauptverbins identisch sein muss.

Man würde indessen vielleicht immer noch geneigt sein, einem Schriftsteller derartige Versehen nicht zu hoch anzuschlagen, wenn dessen eigene Gedanken bedeutenden Werth besitzen. N's philosophische Gedanken aber haben nicht den Werth, den er ihnen gern beimesen möchte. Dass seine Kenntniss des Buddhismus keine lückenlose ist, habe ich an Einzelpunkten ebenso in meiner früheren Recension wie wiederum in dieser dargethan. Und auch seine philosophischen Fähigkeiten überschätzt Dr. N. durchaus. Ich will ihm sehr gern zugestehen, dass er viel gelesen hat, mehr vielleicht als die meisten anderen in seinen Jahren. Aber es ist alles unverdaut geblieben, und ich halte seine Reminiscenzen seiner eigenen geistigen Entwicklung für direct schädlich. Seine Einleitung zum vorliegenden Werke ist philosophisches Wortgeklänge. Es ist ihm auch nicht gelungen durch einige gewagte Polemiken diesem Nebelgran ein paar Lichter aufzusetzen. Die Aufhellung der buddhistischen Terminologie ist keine so leichte Sache, dass sie schon mittelst einiger Hinweise auf abendländische Philosophen glückte. Dies ist der Punkt, wo man von einem Forscher mit vorwiegend philosophischem Interesse noch am meisten erwarten könnte. Nach Allem aber, was ich von N. gesehen habe, bin ich doch überzeugt, dass eine derartige quellenmassige Untersuchung besser von einem philologisch geschulten Indologen vorgenommen wird, oder dass N., wenn er sich durch diese nutzbringende Arbeit die Indologie zu wahren Danke verpflichten will, einmal seine verschwommenen philosophischen Ideen für einige Zeit ablegen und sich dafür wissenschaftliche Akribie aneignen muss.

Für durchaus verfehlt halte ich auch die ganz besondere Charakterisirung der Buddha-Religion als Kunst, nicht als Wissenschaft,

Die Religionen im Allgemeinen gehören mehr in das Gebiet der Kunst, d. h. des Gefühls, als in das des Wissens. Inhalt sowohl wie die Art der Bethätigung des religiösen Empfindens verweisen dieselben in jene Sphäre. Der Buddhismus aber ist, weit entfernt davon, mehr als die anderen Religionen für Kunst gelten zu können, sogar vor allen diejenige Religion, die der Wissenschaft nahe steht, wenn überhaupt jemals eine mit der Sphäre des Wissens etwas zu thun gehabt hat. — Auch was N. über den Unterschied von Kunstwerk und Wissenschaft sagt, wenn er erklärt: „Ein Kunstwerk erstrahlt in ewiger Jugend, eine Wissenschaft wird von Tag zu Tag älter,“ kann ich nicht unterschreiben. Einem Kunstwerk kann vor allen Dingen nicht eine ganze Wissenschaft gegenübergestellt werden, sondern nur ein wissenschaftlicher Satz. Und das Kunstwerk kann doch auch nur dann in ewiger Jugend strahlen, wenn es den ewigen Principien dieser Kunst möglichst nahe gekommen ist. Aber auch der wissenschaftliche Satz, der die Wahrheit wiedergibt, „erstrahlt in ewiger Jugend“.

Die Neuerung N's, um noch etwas Aeusserliches zu berühren, die masculinen Substantiva der Pāli-Sprache in der Nominativform mit *-a* zu schreiben, statt, wie allgemein üblich, mit dem Stammvocal *-a* (also z. B. *Buddho* statt *Buddha*), halte ich ebenfalls für verfehlt. Allerdings bemerkt er mit Recht, solche Formen auf *-a* seien niemals gebraucht worden; aber sind denn die auf *-o* jemals in anderem Casus als dem Nominativ gebraucht worden? Es ist genau ein eben solches Ueßing, „des *Buddho*“ zu sagen, wie „der *Buddha*“. Also behalten wir schon lieber die indifferenten *a*-Formen bei.

Wenn wir jetzt N's Leistung im Ganzen überschauen, dann fragen wir uns nicht ohne Grund, mit welchem Recht er trotz meiner früheren Rüge wiederum denselben Selbstbewusstsein, um nicht zu sagen unbescheidenen Ton anschlägt, der seine „innere Verwandtschaft etc.“ durchzog.

Zwar den Satz von S. x: „Dass Jeder sich für competent hält, über eine Sache zu schreiben und sie zu beurtheilen, die er nicht kennt,“ möchte ich nicht gestrichen wissen, damit der Verfasser selbst bis zu seinem nächsten Werke Gelegenheit hat, ihn zu studiren.

Die gespreizten und unangenehm anmasslichen Sätze von S. xi, xii und xiv, die Christenthum und Buddhismus gegenüberstellen, will ich hier nicht noch einmal charakterisiren, nachdem ich ähnliche Sätze des Verfassers schon früher ins rechte Licht gesetzt habe. Wenn derselbe aber auf S. xiv erklärt, dass seine Anthologie (im Gegensatz zur „Bestia triomfante“ S. xi) nur für die „Oligarchie Heraklits“ bestimmt sei, so haben doch alle Anhänger der ernsten Wissenschaft ein Interesse daran, sich gegen den Verdacht zu wehren, als wollten sie mit dieser Oligarchie Heraklits etwas zu schaffen haben. Und das habe ich hiermit gethan.

Ich habe N. noch einmal eingehend darthun wollen, welche Klippen er zu meiden hat, um ein nützlicher Mitarbeiter der Wissenschaft zu werden. Ich werde an dem Tage, wo er uns den Beweis erbringt, dass er es geworden ist, unter den Ersten sein, die ihn freudig begrüssen. Bis dahin aber muss ich leider annehmen, dass Buddha selbst das Gleichniss von den Mangofrüchten (Aṅg. Nik. Band II, Nr. 106) auf N. MAXX'S Buch angewendet und es der dritten Classe zugewiesen haben würde:

„*Amo amaraṃbhi*“, „Unreif innen und aussen“.

Berlin

R. OTTO FRANKL.

J. THEODORE BENT, *The ruined cities of Mashonaland*, by —, London 1892.

Der Verfasser wurde durch die Unterstützung zweier englischer wissenschaftlicher Gesellschaften und der British Chartered Company, welche die Colonisirung des den Portugiesen entrissenen Theils von Südostafrika in die Hand genommen hat, in den Stand gesetzt, die vor 20 Jahren zuerst von dem Deutschen KARL MARCH erforschten und beschriebenen Ruinen gründlich zu untersuchen, und legt uns in einem vorzüglich ausgestatteten, mit zahlreichen schönen, nach Photographieen angefertigten Abbildungen versehenen Band das Resultat seiner Forschungsreise vor.

Den grösseren Theil des Werks füllt allerdings der Reisebericht und dürfte dessen Besprechung schwerlich für die Leser dieser *Zeitschrift* von Interesse sein. Um so mehr jedoch müssen der Bericht über die gefundenen Ruinen und die veranstalteten Ausgrabungen und die Ausführungen des Herrn BENT und seines Begleiters R. M. W. SWAN für jeden Orientalisten von Interesse sein.

In dem zwischen den Flüssen Sambesi und Limpopo gelegenen Stück Ostafrikas finden sich zahlreiche, zum Theil sehr ausgedehnte Ruinen, welche auf den ersten Blick zweierlei Ursprung verrathen: sorgfältig ohne Mörtel aus behauenen Granitsteinen aufgeführte Mauern und Thürme und rohgemauerte, mit Mörtel verkittete Trümmer, welche gewiss afrikanischen Ursprungs sind und schwerlich in ihrer Entstehung weiter als die Zeit des Monomotapa der Portugiesen zurückreichen. Die grössten der zu ersterer Classe gehörigen Bauten hat Herr BENT mit Hülfe seines kartographisch geschulten Reisegefährten sorgfältig vermessen, untersucht und theilweise ausgegraben. Mauern bis zu 16 Fuss dick und 35 Fuss hoch, massiv gebaute und verzierte Thürme von gewaltigen Dimensionen und die zahlreichen ausgegrabenen Kunsterzeugnisse eines hochcivilisirten Volkes lassen es gewiss erscheinen, dass wir es hier mit den Städten, Festungen und Tempeln eines nichtafrikanischen Volkes zu thun haben, welches sich der Goldgewinnung halber in Südostafrika festgesetzt hatte. Besonders überzeugend sind die fünf Fuss grossen aus Stratit gehauenen Geier mit Menschenarmen unter den Flügeln, die Scherben von mit Reliefs versehenen Vasen, die Bruchstücke von stark verzierten Säulen, Schmelztiegel mit Goldresten und eine Gussform. Weniger sicher sind die gefundenen Waffen, welche grossen Theils noch heute zu der Ausrüstung eines Zulu passen würden.

Die Frage, welches Volk hier in längstvergangenen Zeiten, auf eine Reihe von Festungen und Tempeln gestützt, Gold gegraben und geschmolzen haben mag, wird von Herrn BENT im siebenten Kapitel ausführlich behandelt. Er führt zunächst aus, dass die Araber von den ältesten Zeiten an die ostafrikanischen Zendsch nur als die nackten Barbaren mit spitzgefeilten Zähnen kennen und beschreiben

wie sie noch heutigen Tages sind, dass daher die beschriebenen Bauten unmöglich von ihnen herrühren können: er weist dann sicher nach, dass die grossen Bauten von Simbabwe den Portugiesen und Arabern des 16. Jahrhunderts wenigstens vom Hörensagen gut bekannt waren, ja, dass sie schon von Leo Africanus erwähnt und von den Zeitgenossen als 'ein Werk des Teufels' beschrieben wurden.

Weniger sicher ist jedoch, dass es gerade die Sabäer Süd-arabiens gewesen sein müssen, die hier colonisirt haben, wenn auch BENT's Studien die Annahme, dass Mashonaland eine Hauptbezugsquelle für das Gold Arabiens, die schon von Horaz besungenen *thesauri Arabum* gebildet habe, ziemlich wahrscheinlich machen. Die Zeichen auf der Topfscherbe (Seite 166) für sabäische Schriftzeichen anzusehen, wird sich wohl schwerlich ein Orientalist entschliessen. Dennoch haben wir allen Grund, Herrn BENT für seine mühevollen Forschungen und seinen ausführlichen klaren Bericht über das Gefundene dankbar zu sein und können nur hoffen, dass es seinen Nachfolgern gelingen möge, Schriftdenkmäler auszugraben, welche die Frage nach dem Ursprung der südafrikanischen Ruinen endgültig lösen.

A. W. SCHLEICHER.

Kleine Mittheilungen.

Pahlawi mewax . — Ich habe dieses Wort in dieser *Zeitschrift* Bd. v, S. 64 erklärt. Meiner Erklärung stellt Horn die Bemerkung entgegen, dass das Wort nicht *airakantam*, wie ich es umschreibe, sondern *āhōkiūtām* (von āhōk , neupers. آهوک) gelesen werden muss (*Grundriss der neupersischen Etymologie*, S. 264, Nr. 6). Dies möchte ich sehr bezweifeln. Das Verbum mewax ist von mewax ganz verschieden und beide Worte werden auch von SPIEGEL, *Traditionelle Literatur der Parsen* S. 352 und S. 364 mit Recht auseinander gehalten. Und dass mewax wirklich im Eins vereinigen, mischen und ‚verunreinigen‘ bedeutet, ersieht man aus Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp A-sana's *Pahlari, Gujarati and English Dictionary* III, pag. 647, wo mewax ‚mixing up, mingling up, uniting or blending in a mass‘, mewax ‚made into one, mixed up‘ und mewax ‚dirty, filthy, impure, defiled, spoiled‘, sich verzeichnet finden. Auch dieses Lexicon hält mewax und mewax (II, 214) auseinander.

Pahlawi mewax , mewax . Dieses Verbum, welches ‚erschaffen‘ bedeutet, wurde von SPIEGEL zuerst (*Parsigrammatik* S. 196, Note 47) auf das hebr. ס-ז zurückgeführt. Später (*Die traditionelle Literatur der Parsen* S. 424) verwarf SPIEGEL selbst diese Erklärung, da erstens alle Kennzeichen des semitischen Ursprunges fehlen und zweitens das Wort dann auch ins Parsi (als mewax) nicht aufgenommen worden wäre. SPIEGEL meint, dass das Wort mit dem Parsi mewax ‚Schicksal‘ zusammenhängt. Derselben Ansicht ist auch WEST (*The Book of the Mainyo-i-khard, Glossar* p. 43), sowie auch HORN (a. a. O., S. 270.

Nr. 52). Nach meiner Meinung ist diese Erklärung nicht richtig. Ich leite *mexxaw* von *لُحْ*, *لُحْ*, Glanz, Licht ab. Man muss sich dabei die Anschauung der Parsen über die Schöpfung vor Augen halten. — Darnach existirte die Schöpfung als Idee (*čēzēz*) schon früher in der Vorstellung des Schöpfers und wurde von diesem zu einer ,bekörperten' *astwant-* geschaffen. Daher wird ,schaffen' durch *پیدا کردن* ,geschaffen werden' durch *پیدا آمدن* und ,Schöpfer' durch *پیدا کننده* übersetzt. — Diese Auffassung kann nur auf *لُحْ*, *لُحْ*, nicht aber auf *وئ* bezogen werden.

Neupersisch افسوسى. افسوسى. — Von افسوسى. Spott, Scherz = Pahl. 𐭠𐭮𐭲 gibt Hoxs (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 23, Nr. 101) keine Etymologie an. Die Erklärung DARMESTETER's (*Études Iraniques* II, 131) aus einem vorauszusetzenden awest. *airi-saōša-* wird von Hoxs mit Recht verworfen. Nach meiner Ansicht gehört افسوسى zu سفتن (Hoxs, S. 163, Nr. 740). Ich setze eine awestische Form *airi-saōfsha-* voraus, die zu 𐭠𐭮𐭲 und dann mit Assimilation der beiden Zischlaute (vgl. ششى .. awest. *sushi-*, altind. *sasāra-* für *sasāra-*, *śaśa-* für *sasa-*) zu 𐭠𐭮𐭲 wurde.

Neupersisch اورمزدیاری. — Ich habe in dieser Zeitschrift Bd. vi. S. 356, Note 1 bemerkt, dass die beiden Eigennamen اسفندیار und اورمزدیاری von den übrigen auf یار ausgehenden Compositis getrennt und für sich beurtheilt werden müssen. Sie hängen aber auch beide miteinander nicht zusammen. Während اسفندیار im Pahlawi اسفنددیاری lautet und auf awest. *spanto-dāta-* zurückführt, ist اورمزدیاری neueren Ursprungs und enthält das Wort یار in der Bedeutung ‚Freund‘ als zweites Compositionsglied in sich, da es im Pahlawi durch سزید سزیدیار wiedergegeben wird.

Neupersisch ب. — Die Wörter *bā*, *chā* ‚mit, zu‘ werden von HORS (a. a. O., S. 34, Nr. 145) verzeichnet, aber nicht erklärt. HORS liest Pahl. 𐭠𐭣𐭥, 𐭠𐭣𐭥𐭥 *awāk*, *awākāh*; ich dagegen lese sie *apāk*, *apākāh*. Die ältere Form, von welcher HORS behauptet, sie lasse sich nicht nachweisen, liegt im altind. *upāka-* (von *upa* + *āúc*) ‚nahe zusammengerückt, verbunden, benachbart‘, davon *upāki* ‚in nächster

Nahe, gegenwärtig. Wegen der Abfärbung des *u* vergleiche man Pahl. 𐭥𐭥, 𐭥𐭥𐭥, neupers. بر = awest. *upairi*, altind. *upari*. Man begreift nicht, dass Horn hier nicht auf die richtige Spur gekommen ist, nachdem er unter Nr. 164 𐭥𐭥𐭥 (𐭥𐭥𐭥) das Richtige *upāva* ist wohl Instrumental von *upāñc* getroffen hat.

Neupersisch 𐭥𐭥. — 𐭥𐭥, Fest wird von Horn in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 50, Nr. 215 auf ein awest. *bazman-* von altind. *bhāj* ‚sich einer Sache erfreuen, sich hingeben, genießen‘ zurückgeführt. — Bekanntlich kommt das Wort auch im Armenischen (բազմակահ ‚Gast, Gastmahl‘) vor, was Horn nicht bekannt ist. Was die Zurückführung auf altind. *bhāj* anbelangt, so ist sie unmöglich, da *bhāj* auf grundsprachliches *bhag* (mit velarem *g*, vgl. *bhakta-*, awest. *bahta-*) und nicht auf *bhāj* (mit palatalem *g*) zurückgeht. Oder sollen wir ein *bhāj* = griech. ζζ (mit palatalem *g*) ‚genießen‘ annehmen und dieses von *bhag* (mit velarem *g*) ‚theilen‘ trennen?

Neupersisch 𐭥𐭥𐭥. — 𐭥𐭥𐭥 ‚Veilchen‘ wird von Horn (a. a. O., S. 53, Nr. 231) behandelt. Derselbe citirt bloß die entsprechenden Ausdrücke im Pahlawi 𐭥𐭥𐭥 (arab. ٲٲٲ) und armen. ԲԲԲԲԲԲ, gibt aber keine Etymologie des Wortes an. Ich führe 𐭥𐭥𐭥 auf ein vorauszusetzendes awest. *wand-wazsha-* zurück.

Neupersisch 𐭥. — 𐭥, das bekanntlich awest. *wāhu-*, *wohu-*, altind. *wasu* ist, erklärt Horn (a. a. O., S. 55, Nr. 241) aus dem Comparativ awest. *wahjah-* und bemerkt dabei: ‚Die Erklärung der np. hinsichtlich ihres Vowels bisher nirgends richtig verstandenen Form hat mir Herr Dr. ANDREAS schon vor mehreren Jahren mitgetheilt: *bih* wie *mih* und *kih* sind Comparative, deren *i* durch Epenthese entstanden ist.‘ — Leider ist die Epenthese weder in *wahjah-* noch auch in *kasjah-*, *masjah-*, wenigstens nach den Regeln der Awesta-Sprache, möglich, am allerwenigsten aber in Pehl. 𐭥, das aus einem vorausgesetzten *kamnjā*¹ abgeleitet wird (S. 193, Nr. 865). — Dagegen

¹ Horn scheint nicht zu wissen, dass das betreffende Comparativ-Suffix zu den primären Suffixen gehört. — Was würde man sagen, wenn Jemand ein lateinisches *magnior* construiren möchte!

sagt Horn unter بهشت (S. 56, Nr. 246): „Die Aussprache *behist* (= awest. *wahista*-) ist die ursprüngliche: in *bihist* ist der erste Vocal dem zweiten angeglichen.“ Es wird also dort keine Epenthese angenommen, wo man sie wenigstens durch den historischen Hintergrund stützen könnte, während dort, wo man die Epenthese annimmt, der historische Hintergrund ganz fehlt! Wenn man aber trotzdem in den bloß angenommenen Formen an eine „Epenthese“ denken möchte, so könnte dies doch nur bei به — Pahl. به und کم — Pahl. کم geschehen, nicht aber bei کس und کس, da deren Formen im Pahlawi کس, کس (also ohne Epenthese) lauten.

Mit welch kritischem Auge Horn überhaupt vorgeht, zeigt am besten Nr. 784 (S. 173). Dort wird شش, „Lunge“ = awest. *suši*- nach dem Vorgang Anderer ganz richtig von altind. *śwas* „schnaufen“¹ abgeleitet. Damit nicht zufrieden, fügt Horn noch sanskr. *śukṣi* „Wind“ hinzu und sagt in der Note: „Verweis von Noldeke. Die Bedeutung des Wortes ist aber nicht sicher.“ Wie soll man solch gedankenloses Zeug benennen?

Neupersisch بهانه. — Vorwand“ wird von Horn (a. a. O., S. 56, Nr. 244) auf *vi + dhā* zurückgeführt und altind. *widhāna*- „Ordnung, Festsetzung, Bestimmung“ damit verglichen. Diese Etymologie ist sowohl in Betreff der Lautgestalt als auch in Betreff der Bedeutung unrichtig. Was den ersten Punkt anbelangt, so will ich Horn selbst (S. 59, Nr. 259) das Urtheil sprechen lassen: „Diese Etymologie ist gewiss falsch, da altes *ce*- im Neupersischen consequent zu *gu*-wird.“ In Betreff des letzten Punktes, des Bedeutungs-Überganges von „Ordnung, Festsetzung, Bestimmung“ zu „Vorwand“ steht die Sache nicht besser. Ich glaube, dass zum „Vorwand“ awest. *wah-hana*-, armen. Գորդան und latein. *praetextus* viel besser passen als Horn's *widhāna*-.

Neupersisch بیمار. — Von بیمار „krank“, Pahl. بهمار notirt Horn (a. a. O., S. 59, Nr. 259) mehrere Erklärungen, die er selbst als nicht

¹ Ich bemerke, dass das hiergehörige altl. *kvasu* Կօսի (kvasiti Կօսիտ) gegenüber *śwas* = *kwas* auf *kwas* (mit velarem *k*) zurückgeht — Dies macht Horn's Bedenken in Nr. 56 (arizten) hinfällig

stichhältig anerkennt. Nach meiner Ansicht darf تیمار von بیمار 'Heilung' nicht getrennt werden. Dieses Wort kommt bei HORX gar nicht vor. — Ich sehe in dem schliessenden *-mār* beider Worte den Stamm *mara-* 'Senche' (altind. *maraka-*) und erkläre *bī-*, älter *b̄-* des ersten Wortes aus *waja-*, *tī-*, älter *tē-* des zweiten Wortes aus *taja-*. Danach ist بیمار = ein vorausgesetztes altpers. *waja-mara-* (= *wajas-mara-*) mit Lebens-Senche begabt und تیمار = ein vorausgesetztes altpers. *taja-mara-* (*tajat-mara-*) 'die Senche wegnehmend'. Das vorausgesetzte altpers. *tajant-* 'wegnehmend' gehört zu griech. τῆζω, altind.-awest. *tāju-* und alt-slav. *tajiti* зѣтити (awest. *taja-* 'verborgen') *tati* злѣтити.

Neupersisch پادپاوند. — پادپاوند (پادپاوند), Pahl. 𐭯𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮𐭲, 'kräftig' wird von HORX (a. a. O., S. 61, Nr. 269) auf awest. *paiti-ar* bezogen und ein Participium praesent. *paityāwant-* dafür angenommen. Dies ist nicht richtig, da die Länge der ersten Silbe damit nicht erklärt werden kann. Die Präposition *pat-* geht bekanntlich im Neupersischen vor Gutturalen, Labialen und theilweise auch vor *r* in *paj-* über, während ihr schliessendes *t* schon im Pahlawi folgenden Palatalen, Dentalen, dem *l* und den Zischlauten assimiliert wird, worauf an Stelle der Verdoppelung die Längung der vorhergehenden Silbe eintritt.¹ Pahl. 𐭯𐭮𐭲𐭮𐭲 setzt ein *pat-tjāwand* voraus, das ich auf ein awest. *paiti-tujāwant-* oder *paiti-tatujāwant-* beziehen möchte.

Neupersisch پارو. — Dieses Wort wird von VELLERS im *Lexicon Persico-Latinum* I, S. 316, a citirt. HORX (a. a. O., S. 61 unter Nr. 270) bemerkt, dass es nicht belegt ist. — Mit ihm stimmt aber armen. *պարաւ*, das HORX nicht kennt, da es bei HAUSCHMANN (weil es ein dem Pahlawi entlehntes Wort ist) nicht vorkommt.

Neupersisch پالودن. — پالودن, Praes. پالايم 'reinigen' leitet HORX (a. a. O., S. 62, Nr. 278) aus *paiti* + الودن ab. Dies ist lautlich unmöglich: پالودن kann nur auf *paiti* + لودن zurückgehen. Aus *pat-lūtan* wurde im Pahlawi *pallūtan* und daraus *pālūtan*, پالودن und الودن.

¹ Darnach ist HORX S. 76, Nr. 345 zu ergänzen.

gehören insofern zusammen, als das erste die Wurzel *lāw* mit der Präposition *paiti*, das letztere dieselbe Wurzel mit der Präposition *ā* zusammengesetzt enthält. In Betreff der Wurzel ist CURTIUS, *Griech. Etymologie* Nr. 547 zu vergleichen. Ich leite das Präsens *ālājam*, *pālājam* aus *ā-lāw-ja-m*, *pat-lāw-ja-m* ab, womit das von HORX S. 10. Nr. 42 (*ālāden*) mit Recht erhobene Bedenken beseitigt sein dürfte.

Neupersisch پژوهیدن. — Zu den windigsten Etymologien, welche P. HORX in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* aufstellt, gehört unstreitig das S. 69 unter Nr. 314 behandelte *pižōhiden* 'erforschen, nachfragen'. — Das Verbum پژوهیدن soll aus Pahlawi *pat-wi(h)itan* — awest. *paitis-waōdaj-* entstanden sein. Es wurden also dabei Pahl. *t* im Neupersischen zu *z* und Pahl. *w* im Neupersischen zu *ō* umgestaltet! Damit werden nach der Sitte der Junggrammatiker zwei wichtige neupersische Lautgesetze decretirt. Dabei bemerkt der Verfasser ganz unverfroren, dass er Pahl. پژوهن nicht *nirēdūntan*, awest. *nirwādajēmi*, sondern *nri hūntan* also پژوهن, wobei ihm das lange *ē* keine Sorge macht, liest, trotzdem, dass im *Zand-Pahlavi Glossary* 22, 11 die Form پژوهن (offenbar پژوهن) steht und im Armenischen թրուիք 'Einladung' und պատվիք 'Befehl' (arm. *p* — *δ* vorkommen, welche unzweifelhaft auf die Reflexe von den awestischen Formen *fra-waōda-* und *paiti-waōda-* zurückzuführen sind, die im Pahlawi nothwendiger Weise nicht *h*, sondern *d* gehabt haben müssen. Und nun erlaube ich mir meine Etymologie vorzutragen. Neupers. پژوهشی پژوهیدن müssen im Pahlawi پژوهش, پژوهیدن, پژوهیدن gelautet haben. Ich führe dieselben auf *paiti* + Wurzel des neupers. جستن, جویم + erweiterndes *s* zurück. Aus einem vorauszusetzenden awest. *paiti-ǵāōsa-* entstand durch die Mittelform *pat-ǵōs* die Form *patǵōs*, die mit Anlehnung des *paiti* an *aici* im Neupersischen zu *pižōh* (für zu erwartendes *pāžōh*) wurde.

Neupersisch بېشم. — Neupers. بېشم 'Wolle' findet sich in HORX's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht verzeichnet. Die Etymologie desselben ist mir schon lange bekannt und ich theile sie im Folgenden mit. Das Wort بېشم gehört zu griech. πίζω 'ich schere,

rupfe', πzzz, 'Vliess, Wolle', dessen *k*, wie das litauische *peszu, peszi* 'rupfen' beweist, auf ein grundsprachliches *k* zurückgeht. Die Wurzel müsste altiranisch *pas* lauten. Dieses *pas* wurde mittelst *s* erweitert, und aus *pak+s* entstand *paś*. Von diesem *paś* wurde der Stamm *paś-man-* abgeleitet, der im Neupersischen zu پشم werden musste.

Neupersisch پُکَک. — Die Etymologie von پُکَک 'Frühlicht, früher Morgen' gehört zu den windigsten, welche Horn in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* aufstellt. — Er leitet (S. 72, Nr. 324) پُکَک von awest. *upa+gāh* (s. Nr. 889) ab. In Nr. 889 (S. 199) heisst es: *gāh* 'Ort, Thron' = altpers. *gādu-* 'Ort, Thron'. Darnach bedeutet 'Frühlicht' soviel wie 'zum Orte, zum Throne (kommend)'. Eine Etymologie, welche gewiss Jedermann von selbst einleuchtet! Warum sind Horn die so nahe liegenden Worte کَک, نَک, کَک und altind. *kāś* 'sichtbar sein, erscheinen' nicht eingefallen? — Und ein solcher Autor wagt es, die Leistungen anderer Forscher zu beurtheilen!

Neupersisch بَهر. — 'Wache', das Horn (a. a. O., S. 76, Nr. 341) auf awest. *pāgra-* zurückführt, verhält sich zu پَاس (S. 62, Nr. 274) wie Pahl. 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 zu 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. Pahl. 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥.

Neupersisch توشه. — *tōšah* 'commectus viatoris, viaticum' ist in Horn's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht verzeichnet. Das Wort lautet im Pahlawi 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 und ist auch als 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ins Armenische übergegangen. Es setzt ein awest. *taōsha-* 'Erfrischung' = altind. *tōsa-* 'Befriedigung' von altind. *tuś* 'zufrieden sein' voraus.

Neupersisch چوب. Holz. — Mit diesem Wort weiss Horn (a. a. O., S. 99, Nr. 448) nichts anzufangen. Zu demselben gehört sicher das armen. *gmoq*, das Horn unbekannt ist, da es bei HIRSCHMANN nicht vorkommt. — Ob beide Formen, چوب (Pahl. 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥) und *gmoq*, nicht dem Pahlawi ihren Ursprung verdanken und blosse Umbildungen des Wortes 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = chald. ܚܡܐ, syr. ܚܡܐ sind?

Neupersisch خَر. — 'fröhlich, glücklich' erklärt Horn (a. a. O., S. 106, Nr. 479) aus dem Nomen proprium Sanskr. *su-śramat-*

„sich wohl (im Guten) abarbeitend“ und bemerkt dabei, dass bei der üblichen Ableitung von Pahl. 𐭥𐭮𐭥 herdenreich, abgesehen von dem Bedeutungsunterschiede, das doppelte *r* unerklärt bleibt. Falls die letztere Bemerkung richtig ist, dann muss auch HORN's Etymologie von 𐭥𐭮𐭥 (S. 125, Nr. 562) = awest. und altind. *dar* und von 𐭥𐭮𐭥 (S. 230, Nr. 1026) = awest. und altind. *nar-* fallen, da dort das doppelte *r* unerklärt bleibt. Ich leite 𐭥𐭮𐭥 von einem vorauszusetzenden awest. *hu-rama-* „sich wohl freuend“ (von *ram* „sich ergötzen“) ab.

Neupersisch خرد, خورد. — *خرد*, klein. Pahl. 𐭥𐭮𐭥 wird von HORN a. a. O., S. 112 unter Nr. 507 *zurden* behandelt. Er meint, dass neup. خرد, Pahl. 𐭥𐭮𐭥, armen. *խորովել* „ich zerbreche, zerschlage“ mit خوردن nicht zusammenhängen können. Dem möchte ich die gleiche Vocalisation von *խորովել* und *խորովի* = neup. خوردي entgegenhalten. Weiss man denn die ursprüngliche Bedeutung von awest. *qar*, neup. خوردن so genau? Kann diese nicht ursprünglich „verkleinern, zermalmen“ gewesen sein? — Der Verfasser sagt am Schlusse des betreffenden Artikels: (NOLDEKE mündliche Mittheilung) vergleicht latein. *curtus* „kurz“, das zur *V^qurt* „schneiden“ gehört. Die Aspiration im Anlaut wäre dann neupersisch, wie öfter (*zirāmidan* . . . *zired* u. a.). Ein Schriftsteller, der solche von unglaublicher Unwissenheit strotzende Bemerkungen macht, hat nach meinem Dafürhalten das Recht verloren, über die Leistungen Anderer ein Urtheil abzugeben.

Neupersisch 𐭥𐭮𐭥. — Dieses Wort, das „Gehalt, Salair“ bedeutet, wird von HORN (a. a. O., S. 116, Nr. 524) auf awest. *dāgra-*, altind. *dātra-* zurückgeführt. Diese Etymologie ist grundfalsch, da die Form dann im Neupersischen 𐭥𐭮𐭥 lauten müsste. Das Wort 𐭥𐭮𐭥 gehört zu griech. *δοξω*, altsl. *dary*, arm. *արք*.

Neupersisch درخت „Baum“ und درست „gesund, richtig“. Diese beiden Wörter werden von HORN in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 121 und 122 unter Nr. 548 und 551 behandelt und درخت von einem vorauszusetzenden awest. *draxta* „feststehend“ und درست von awest. *dewa-*+*asti-* „gesunden Leibes“ oder

nach BARTHOLOMAE von *dava-sti* abgeleitet. HOERN citirt dabei meine beiden Artikel in dieser *Zeitschrift* Bd. v, S. 66 und 261, natürlich ohne denselben beizustimmen.

Ich erlaube mir die diese beiden Wörter betreffende Frage hier zu beleuchten.

WHITNEY gibt in seinem *Verzeichniss der indischen Wurzeln* S. 78 die Wurzel *drih*, *drih* 'festmachen' an und bemerkt dann: 'Wird von den indischen Grammatikern in zwei Wurzeln getheilt: *drih* 'festmachen' und *dih* 'wachsen'; von der letzteren werden dann abgeleitet *dirgha-* und die verwandten Wörter *draghgas-*, *drāghīstha-*, *drāghman-*.'

Diese Scheidung der indischen Grammatiker ist nach meiner Ansicht ganz richtig. Altind. *dih* 'wachsen, sich in die Länge ziehen' ist grundsprachlich *degh* (mit velarem *gh*), dagegen *drih* 'festmachen' ist grundsprachlich *dijh* (mit palatalem *gh*). Freilich ist im Altindischen frühzeitig eine Vermengung beider Wurzeln eingetreten, die auch im Awesta, wenigstens was die Bedeutung anbelangt, ersichtlich ist. Dem grundsprachlichen *degh* entspricht dort *draj* (davon *drājāh-*), dem grundsprachlichen *dijh* dagegen *dare-*. In beiden Wurzeln *draj* und *dare-* ist die Bedeutung 'festhalten durchgedrungen'.

Ich beziehe in meinem Aufsatze v, 261 درخت *draxta-* auf *dijh*, halte es also mit *dareza-* zusammen, da nur aus *gh-t* im Iranischen *z-t* werden kann. Deshalb meine ich, dass درخت 'armen, *qanqan* 'Garten' ursprünglich 'Baumreihe, Allee' bedeutet haben muss. Dagegen halte ich درست mit awest. *daresta-* für identisch dem Participium perfecti passivi von *dare-*, das dem ind. *dijha-* entspricht — Altind. *dijha-* geht auf *dijh* zurück, das mit dem awest. *dare-* identisch ist.

Wenn HOERN (a. a. O., S. 121) bemerkt: 'FR. MÜLLER (*WZKM.* v, 261) irrt, denn ar. *gh÷t* müsste awest. *zd* (BARTHOLOMAE, *Handbuch* § 124) geben,' so ist dies eine Flüchtigkeit sonder Gleichen. Ich leite an der betreffenden Stelle *draxta-* von *dargh* oder *dragh* mit velarem *gh* ab und leugne ausdrücklich, dass es mit *dare-* zusammenhängt.

Dem Hinweis auf BARTHOLOMAE, der offenbar nicht zu درخت, sondern zu درست gehört, halte ich folgende Fälle entgegen:

diz 'aufwerfen', dann 'kneten' = altind. *dih*, got. *deiga*, *daigs*, griech. $\theta\iota\lambda\alpha$ ($\tau\epsilon\tilde{\iota}\lambda\alpha$, $\tau\epsilon\tilde{\iota}\lambda\alpha$) ist wohl im Indischen = grundsprachliches *digh*, im Iranischen aber grundsprachliches *digh*, seltener *digh* (in دیر , Topf neben دیز , awest. *da za*, altpers. *didā*). Von *diz* kommen aber *uz-dis-ta*- und *dis-ti*-, die zwar nach BARTHOLOMAE's Canon *uz-dižda*-, *diždi*- lauten müssten, aber trotzdem nur in der ersteren Form vorkommen.

miz- = altind. *mih* geht sowohl im Iranischen als auch im Indischen auf *migh* zurück (davon *mīdha*-, das für *mīdžh-ta*-¹ steht). Nun kommt von *miz* = *mīst-ti* 'Herabgiessung', das auch nur also und nicht *mīždi*- lautet. Wenn BARTHOLOMAE's Canon so ganz richtig wäre, wie die Junggrammatiker glauben, dann dürften wir im Neupersischen kein لشتن haben, sondern nur لردن (= *līzdanaij*), da *liz* = altind. *lih* auf *liḡh* (*liḡha* = *liḡžh-ta*-, vgl. den Nom. *madhulit*) zurückgeht. — Ebenso wie *uzdišta*-, *disti*-, *mīst-ti* لشتن ist auch *derēšta*- (von *dargz*) gebildet, das im Neupersischen zu درست (wie دوست = altpers. *daustār*-, دوست - awest. *zšwasti*-) geworden ist.

Hienit dürfte das grundlose Gerede HORS's über die beiden Wörter درخت und درست seine Widerlegung gefunden haben.

Neupersisch دریغ. — Das Wort دریغ (*derēḡ*, *dirēḡ*) 'aspiratio, moeror, molestia ob errores vel peccata praeterita' stellt HORS im *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 124, Nr. 559 zu *derēš* 'Bettler'. Ich stelle es mit dem got. *idreiga* 'Reue, Busse', *idreigōn* 'Reue, Busse thun' zusammen, wornach awest. *drigu*- 'arm' so viel wie 'jammernd, jämmerlich' bedeuten würde und die ursprüngliche Bedeutung von دریغ sich anders herausstellt als NOLDEKE (bei HORS, a. a. O.) meint.

¹ Ich bemerke, dass altind. *jad-* = awest. *jaz* ein *mīdžh* = awest. *miz* erfordert. Dass wirklich *dž* und *ḡžh* ursprünglich im Auslaute vorhanden waren, dies beweisen die Pause-Formen *-jāt*-, *-mīt*-, *-līt*-. Der Laut *žh*, den die Junggrammatiker fürs Altindische postuliren, war dort nie vorhanden und aus ihm kann auch *ž* nicht hervorgehen.

Neupersisch دژ. — Dieses Wort soll ‚Siegel‘ (مهر و خاتم) bedeuten. VULLERS (*Lexicon Persico-Latinum* I, 851 a) führt es aus *Farhang-i-Šu'ūrī* und CASTELLUS an, bemerkt aber, dass das erstere Lexicon dafür keinen Beleg angibt. Trotzdem wird das Wort von HORX (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 126, Nr. 566) gedeutet und zwar wird es auf awest. *daž*, altind. *dah* ‚verbrennen‘ bezogen. Darnach scheint der Verfasser an das moderne Siegelack gedacht zu haben.

Warum hat er nicht lieber das bei VULLERS hinter دژ stehende دژہ خیر, instrumentum ferreum, quo ex alvo pistorio offae reliquias eradunt, aufgenommen, das sich an *daž* anknüpfen lässt?

Neupersisch دیوان. — Das Wort دیوان bedeutet bekanntlich nicht nur ‚liber rationum, collectio operum poetarum, die mit دبیر ‚Schreiber‘ (arm. դպիւր) und دفتر zusammenhängen mögen (HORX, *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 119, Nr. 540), sondern auch ‚a tribunal, a royal court. In der letzteren Bedeutung müssen wir es mit dem armen. տոմար tribunal, court‘ verknüpfen. Dieses Wort setzt im Pahlawi eine Form 𐭌𐭕𐭕𐭕 voraus und das *d* des neupers. دیوان in dem letzteren Sinne (zu sprechen *derwān*) ist aus *t* erst im Neupersischen hervorgegangen. Es scheint also, dass دیوان im ersteren Sinne (*diwān*) und دیوان im letzteren Sinne (*derwān*) miteinander gar nicht zusammenhängen.

Neupersisch سویدان. — Dieses Wort wird von VULLERS (*Lexicon Persico-Latinum* II, S. 353 a) in der Bedeutung ‚coemeterium‘ (گورستان) citirt und durch einen Vers des Dichters Abū-l-ma'ānī belegt. Neupers. سویدان würde ein awest. *sawo-dāna-* voraussetzen, worin *sawa-* = altind. *sawa-* ‚Leichnam‘ wäre. — HORX hat das Wort nicht behandelt.

Neupersisch سیر. — سیر (*sēr*) ‚satt‘ wird in HORX'S *Grundriss der neupersischen Etymologie* gar nicht erwähnt. Und doch ist die Erklärung desselben nicht schwer zu finden. Das Wort muss auf griech. *σάεινον* (= *σάειν-ν-αι*), *σάειν* bezogen werden und lässt mit Sicherheit im Awestischen eine Form *saírja-* voraussetzen.

Neupersisch شل. — Schenkel wird nach HORN (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 175, Nr. 789) von JUSTI mit griech. ζῆλες verglichen. Darnach muss شل für ursprüngliches سل, شلوار für ursprüngliches سلوار stehen. Dies wird durch das arab. سروال, osset. salhara bestätigt.

Neupersisch *فَر* — *فَر*, Glanz, Majestät wird von HORN (a. a. O. S. 180, Nr. 808), wie es scheint, auf awest. *qarṇah* 'Glanz' zurückgeführt. Dies ist unrichtig, da die neupersische Form dann *خَوَر* lauten müsste. Neupers. *فَر* ist mit armen. *փար* identisch und geht auf altpers. *farnah*, *farna*-, das in den Eigennamen *vida-farna* (= *vidat-farna* wie *dāraja-wauš* = *dārajat-wahuš*), *Φαρνάξης*, *Φαρνάκης*, *Φαρνάκης*, *Φαρνάκης*, *Φαρνάκης*, *Φαρνάκης*, *Φαρνάκης* uns entgegentritt, zurück. Das Wort *farnah* gehört wie *spīθra* (= *سپهر* HORN, S. 156, Nr. 707) zu denjenigen, welche wir nicht selbständig nachweisen, sondern nur aus den Eigennamen erschliessen können. — Von *farnah* stammt *farnah-want* 'mit Glanz versehen, glücklich', das im Pahlawi regelrecht zu *𐭥𐭥𐭥*, im Neupersischen zu *فَرخ* wurde.

Was die Etymologie des vorauszusetzenden altpers. *farnah* anbelangt, so muss es auf altslav. *paliti* (Praes. *paljō*, *palisī*), *ἐλέγιν*, *ἐλεγγίν* und *pepelu tēox*, *πεποδς* bezogen werden.

Neupersisch فرا. — Dieses Wort, das eine viel umfassendere Bedeutung hat, als HORN (a. a. O., S. 180, Nr. 809) angibt, wird von diesem einfach auf awest. *frā* zurückgeführt. Aus *frā* müsste aber nach den neupersischen Auslautsgesetzen *far* werden. Das lange *ā* am Ende zeigt, dass etwas dort abgefallen ist. Ich identificire فرا mit awest. *frās*.¹ Es hängt also mit فراز zusammen. Der Unterschied zwischen beiden ist der, dass فرا auf den Nominativ, فراز dagegen auf den Instrumental desselben Stammes zurückgeht.

Neupersisch فَرَاح. — فَرَاح. weit, breit wird von HÖRN (a. a. O., S. 180, Nr. 810) auf das awest. *fraṇah-* 'Breite' = altind. *prathas-*, griech. πᾶτος zurückgeführt. Dies ist nicht richtig, da das Wort dann

¹ Die Bemerkung von BARTHOLDIAE in den *Indogerm. Forschungen* II, S. 266, Note 2 war überflüssig, wie aus dieser *Zeitschrift* v, S. 76 hervorgeht.

im Pahlawi 𐭥𐭮𐭥 und im Neupersischen فراخ lauten müsste. Das Wort lautet aber im Pahlawi 𐭥𐭮𐭥𐭥, das entsprechend dem neupers. فراخ nur *frāx* gelesen werden darf. — Der Schluss erinnert an Pahlawi 𐭥𐭮𐭥𐭥, 'Hölle' = neup. دوزخ, das, wenn man *dōzax* liest, aus dem awest. *daōzanhwa-*, und wenn man *dūzax* liest, aus einem vorauszusetzenden *duzanhwa-* hervorgegangen ist. Aus *duzanhwa-* wurde *dūzax*, dann *dūzax*. Ich leite demgemäss فراخ von *fra+aihu-* ab, so dass die zu Grunde liegende awestische Form *frānhwa-* gelautet haben mag.

Neupersisch کبر. — Das Wort کبر, 'penis' findet sich, gleich einer Reihe von Wörtern, die gewöhnlich sind, in dem *Grundriss der neupersischen Etymologie* von HORN nicht verzeichnet und in Folge dessen auch nicht erklärt. Und doch muss ein Jeder, der den *Bundehesch* im Original gelesen hat, auf die richtige Etymologie dieses Wortes von selbst kommen. کبر entspricht dem im *Bundehesch* S. 36 und 37 vorkommenden کبر (کبر), welches ein awest. *kairjam* voraussetzt. Die Bedeutung ist 'Instrument', d. h. 'Begattungs-Instrument'. Gehört arm. *kyra-kh* 'penis' zu neup. کبر?

Neupersisch کشادن. — Neupers. کشادن, کشودن. Praes. کشایم, 'öffnen' führt DARMESTETER (*Études Iraniques* 1, 59) auf awest. *sā*, altpers. *šijā* 'weilen, ruhen' zurück, indem er auf die Diction کشاده دل hinweist. Diese Etymologie wird von HORN (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 206, Nr. 923) mit Recht verworfen. Dagegen ist die von ihm vorgebrachte Etymologie BARTHOLOMAE'S aus *wi+čjā* (*čjā* = altind. *éi*) ebenso wenig stichhaltig. Ich leite کشادن, Pahl. 𐭥𐭮𐭥𐭥 von altind. *sā* 'binden' + *wi* ab, also 'losbinden', was awest. *wi-šā* ergäbe. Den Infinitiv *sātum* (*Džāiminija-Brāhmaṇa*), neben dem gewöhnlichen *-situm*, reflectirt کشادن, neben dem auch کشودن vorkommt. Praes. کشایم verhält sich zu demselben wie sich نمایم zu نمودن verhält.

Das *k* in جهانکشای, Pazand *kušādan* ist ebenso wie in کلاغ (HORN S. 192, Nr. 862) zu erklären.

Neupersisch مینو, 'Himmel, Paradies' HORN (a. a. O., S. 227, Nr. 1011). — Ich bringe dieses Wort nur deswegen hier vor, um den

mutwilligen Widerspruchsgeist der sogenannten „Junggrammatiker“ zu illustriren. Horx bemerkt in der zu *mēnōi* ‚Geist‘ gehörenden 3. Note: „So lese ich mit Dr. ANDREAS; FR. MÜLLER's *mānōig xrat* (SWAW., Phil.-hist. Cl., Band cxxv, S. 1, 2) kann ich schon um deswillen nicht für richtig halten, weil in einem sonst so guten Pehlevi-Texte, wie es der Mirokhired ist, eine Form mit *-ig* statt *-ik* zu auffällig ist, als dass man sie ohne Noth annehmen dürfte.“ Ich sage ausdrücklich in meiner Abhandlung, warum ich *mānōig* lese. Es ist die Stelle XII, 3, 4. Dort steht: 3. *mainjo i xard pāsuχ kard* 4. *ku: xir i gēdī pa hun-dahēšn ēdēn rāst baxt estād ēn ān i mainjō*. Dies übersetzt NERIOSENGH folgendermassen: 3. *paralōkijā jā buddhih pratjuttaram akarōd* 4. *jač-čubhā jad iha-lōkijā mālādāna ulsā satjā wibhaktam āsūd jathā tad jat paralōkijam*. Da nun das Wort *mainjo* am Ende des ganzen Satzes nicht *mānōi*-i, sondern nur *mānōig* gelesen werden kann und dieses *mainjo* ebenso geschrieben ist wie *mainjō*, so schloss ich daraus, dass auch hier *mānōig xrat* gelesen werden müsse. — Natürlich halte ich die Schreibung *mainjo* für *mainjō* nicht für mustergiltig.

Neupersisch نَبِيد، نَبِيد. — Das Wort نَبِيد ‚Fruchtsaft, Wein‘ wird von Horx a. a. O., S. 230, Nr. 1025¹⁴⁵) nach NOLDEKE von einem vorauszusetzenden awest. *nipīta* ‚Trank‘ abgeleitet — So lange die Pahlawiform, welche *nebi* lauten muss, nicht gefunden ist, erlaube ich mir an der Richtigkeit der Horx-NOLDEKE'schen Etymologie zu zweifeln und zwar wegen Pahl. *nebi*, das ich für einen Fehler für *nebi* (siehe oben S. 143) halte.

Neupersisch نَكُون، نَكُون. — *inflexus, incurvus, inversus, deorsum pendens* findet sich in Horx's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht verzeichnet. Das Wort lautet im Pahlawi *ny* und findet sich auch als *ny* im Armenischen wieder. Ich leite es von einem vorauszusetzenden awest. *nika* -- altind. *nīcā* (von altind. *njānē*, awest. *njānē*, vgl. awest. *frāka* -- altind. *prācā*) ab. Das Suffix *-ān* ist ebenso wie in *hamān* = *hamān*, *zīmān* = einem vorauszusetzenden

den *pairi-jāma-* (welches bei HORN auch fehlt), zu erklären. Es tritt wie das Suffix *-ān* (in *جان, دهان, زبان, مسلمان* u. s. w.) stamm-erweiternd auf.

Armenisch Խանութ. — Darüber schreibt HUBSCHMANN (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* Bd. XLVI, S. 237): *ḫanut'* auch *hanut'*, 'Werkstatt, Laden': syr. ܚܢܘܬ (*ḥānūṭā*), arab. حانوت (aus dem Aramäischen). — LEVY (*Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch* II, S. 80, a) bemerkt über ܚܢܘܬ: 'Stammwort ܚܢ, 'lagern' — 'Kramladen, Kaufhalle, Bazar', eigentlich der Ort, wo die Karawanen sich niederliessen und woselbst gewöhnlich auch der Jahrmarkt abgehalten wurde.' — Dazu bemerkt FLEISCHER, ebenda, S. 206, a: 'ܚܢܘܬ ist allerdings von ܚܢ abzuleiten, bedeutet aber nach festem Sprachgebrauche nie den Ort, wo die Karawanen sich niederlassen, zelten oder 'lagern', sondern eine einzelne Bude, einen einzelnen Kram- oder Schankladen'. — Schon diese Bemerkung FLEISCHER's hätte auf die richtige Etymologie führen können. Das Wort entstammt nämlich dem Pahlawi 𐭮𐭥, neupers. خان, über welche man in dieser *Zeitschrift* Bd. VI, S. 355 nachlesen möge. — ܚܢܘܬ verhält sich zu Pahl. 𐭮𐭥 wie ܐܚܢܐ zu ܐܚܢ.

Armenisch Խաչ. — Das armen. Խաչ 'Kreuz' ist ins Türkische als *خاج*, *خاج*, *خاج* eingedrungen. Es erscheint aber auch im Persischen als *خاج* und im Pahlawi als 𐭮𐭥. Im persischen Lexicon wird *خاج* durch چلیپا erklärt, das aus dem Pahlawi stammt und dem aram. ܥܠܝܬܐ, ܥܠܝܬܐ, entsprungen ist. In den altpersischen Keilschriften kommt für 'Kreuz' das Wort *uzamā* (*uzzamā*) vor. Woher mag wohl Խաչ, *خاج*, 𐭮𐭥 stammen? — Steckt etwa darin eine im Pahlawi vor sich gegangene alte Umbildung des hebr. עץ 'Baum, Stock', dann auch 'Pfahl zum Anheften der Verbrecher'?

Armenisch Խաբալ. — Darüber bemerkt HUBSCHMANN 'Die semitischen Lehnwörter im Alt-Armenischen' (*Zeitschrift d. deutschen morgenländ. Gesellschaft* XLVI, S. 238): *ḫabal-el* = *ܚܒܐܠܐܠ* 'durch-sieben' Luc. 22, 31, später 'versuchen, beunruhigen, verwirren', von *ḫabal* 'Sieb', das im Altarmenischen nicht belegt ist; aram. ܚܒܠܐ

arbālā, arab. غربال *ḡirbāl* ‚Sieb‘. LAGARDE, *Armenische Studien*, Göttingen 1877, 4^o, S. 65, Nr. 976 schreibt darüber: *խարբալ* ‚Sieb‘ nennt ՇԱԿՐԻԱԿ modern, aber *խարբալե* steht schon Luc. 22, 31 für *շուռշուռ*. Nach SCHROEDER's *Thesaurus* 47 altparthisch, da ערבֿל Türken und Persern gemein sei; arab. *ḡirbāl* (SCHAPARELLI 325, BERGGREN 253 *ḡarbāl*), aram. ערבֿל und im Talmud ערבֿלֿ bedenkt er nicht: auch *cribrum* der Römer dürfte sich trotz *cernere*, *շփփել* nicht trennen lassen. Die semitischen Wörter bieten eine unbedingt einleuchtende Etymologie nicht dar. — LEVY (*Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch* III, 696, a) leitet das Wort ערבֿלא von ערבֿ ‚mischen‘ mit angehängtem ל ab. Von ערבֿלא kommt ערבֿל ‚verwirren, vermischen‘ (wie oben im Armenischen).

Keiner der angeführten Gelehrten hat die richtige Etymologie und den Ursprung des in Rede stehenden Wortes klar erkannt. Dasselbe ist nichts anderes als das lateinische *cribellum*, welches wie so viele lateinische Culturausdrücke in die orientalischen Sprachen eingedrungen ist (vgl. FLEISCHER bei LEVY a. a. O. I, S. 282, b).

Armenisch ծառայ. — Das Wort *ծառայ* ‚Sklave, Diener‘ ist bisher noch nicht erklärt worden. — Das Wort gehört wegen des Ausganges gewiss zu den aus den semitischen Sprachen eingedrungenen Elementen. Ich identificeire *ծառայ* mit dem hebr. צֵרֿ ‚Feind‘ und sehe es für eine Uebersetzung des armen. *ստրուկ* ‚Sklave‘ = altind. *śatru-* ‚Feind‘ an. — Das Wort hat aus dem Hebräischen seinen Weg ins Armenische durch das Pahlawi gemacht, wo bekanntlich nicht bloß die aus dem Aramäischen stammenden Worte, sondern auch die aus dem Arabischen hergenommenen mit dem Zeichen der emphatischen Form des Aramäischen uns entgegenreten.

Armenisch հաղթ. — Das Wort *հաղթ* ‚Schlinge, Fallstrick‘ (Stamm: *հաղթ-*) wird von HÜBSCHMANN in seiner Abhandlung ‚Die semitischen Lehnwörter im Alt-Armenischen‘ (*Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellsch.* Bd. XLVI, S. 226 ff.) weder unter den syrischen noch auch unter den arabischen Lehnwörtern verzeichnet, obschon es darunter gehört, da es das aram. *ܚܠܬܐ*, *ܚܠܬܐ*, das arab. *حبل* repräsentirt.

Eingeschobenes n im Armenischen (vgl. diese Zeitschrift Bd. v, S. 269). — Zu dem, was HUBSCHMANN in der *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft* Bd. XLVI, S. 230 über diese Erscheinung bemerkt, füge man *𐎧𐎡𐎴𐎧𐎠* neben *𐎧𐎡𐎴𐎧* und *𐎧𐎡𐎴𐎧𐎠* hinzu. Die awestische Form *paitidāna-* wurde durch *patdān* zu *paddān* und *paddām*, wovon letzteres im Pahlawi 𐭥𐭥𐭥, armen. *𐎧𐎡𐎴𐎧* (auch ins Talmudische als 𐤓𐤓𐤁𐤀 und ins Arabische als فدام, فدام, فدام eingedrungen), ersteres im armen. *𐎧𐎡𐎴𐎧𐎠* zu Tage tritt. Aus *𐎧𐎡𐎴𐎧* entstand erst später *𐎧𐎡𐎴𐎧𐎠*. Dies dürfte die von HUBSCHMANN vorgeschlagene Annahme eines syrischen Dialektes zur Erklärung dieser Erscheinung hinfällig machen.

Altpersisch śc = Pahl. 𐭮 = neupers. ج. — Die Richtigkeit der von mir in dieser *Zeitschrift* v, S. 67 von 𐭮𐭥 aufgestellten Erklärung wird von P. HORN bestritten, und zwar deswegen, weil altpers. *śc* = neupers. ز (Pahl. 𐭮) sich nicht nachweisen lässt. — Ich erlaube mir nun, dieses Lautgesetz kurz zu beleuchten. Ein ganz unzweifelhafter Beleg dafür ist altpers. *ēšćij Behistān* I, 53 (für *ēit-ēit*) = Pahl. 𐭮𐭥 = neupers. چيز. Darnach ward aus altpers. *ēšćij* zunächst Pahl. *ēš*, welches durch die Mittelform *ēz* in neupers. چيز überging. Ganz so scheint auch altes *namašćij* zu neupers. نماز sich entwickelt zu haben. Aus *namašćij* wurde zunächst *namās* (Pahl. 𐭮𐭥𐭥, SALEMANN, *Ueber eine Porsenhandschrift* S. 98), dann *namāz* (Pahl. 𐭮𐭥𐭥, Pazand *namāz*, neupers. نماز), aus welchem schliesslich نماز sich entwickelte.

FRIEDRICH MÜLLER.

Prabhācandra's Epitaph, the oldest Digambara inscription. — Mr. LEWIS RICE has discovered and published our document. It opens his volume of *Inscriptions at Śravaṇa Belgola* (Bangalore 1889). The contents are summarised and discussed at length on p. 3—15 of the 'Introduction'; farther on, on p. 1 of the 'Text in Roman characters', we find a Roman transliteration and opposite to the page an original copy; finally, p. 1 of the 'Text in Kannaḍa characters' presents a Kannaḍarese transliteration, and the prefixed plate offers an ink impression.

As far as we can judge from the ink impression, the editor had to grapple with more than ordinary difficulties when he set himself to work on that ancient record. So, while trying to offer some corrections, we hope they will be regarded more as a kind of well-deserved tribute to our pioneer than of faultfinding criticism.

The Roman transliteration will best form a base for our notes. In its 14¹/₂ prose lines we have to alter the following particulars:

[in the middle of line 4 read *Kṛttikāryga*].¹

at the end of line 5 read °*vaye Bh*°,

in the beginning of line 8 read *kṛameṇaiva j*°.

at the end of line 8 read °*rikula*,

in the middle of line 9 read °*dro nām*°.

towards the end of line 11 read °*tyake k*°.

after the beginning of line 12 omit the hyphen after °*rati*.

at the end of line 14 read °*tam*.

Most of these changes are insignificant; but that in line 9 offers a better exploration of the purport of the inscription. Its prose part now records two events that belong to entirely different epochs, viz. 1. the Jain emigration to the south at Bhadrabāhu's advice, 2. Prabhācandra's religious suicide by starvation on the hill Kaṭavapra.

The first event is alluded to only by way of an historical introduction. Being the initial fact of the Digambara tradition, it is necessarily often mentioned in the beginning of inscriptions, and it well ranges in this respect with the allusions to Mahāvīra which frequently occupy the same position. There is of course no reason whatever to assume that the facts, which the second halves of such inscriptions relate, must be synchronistic with those typical events of their first parts. So we put a full stop after the word *prāptarān* in line 9 of our inscription as it closes the first part. The second part then relates the fact which has caused the inscrip-

¹ I insert this correction of Dr. FLEET's, taking it from his article *Ind. Antiquary*, vol. XXI, p. 156—160, which came only into my hands after the above had been written.

tion to be engraved. Prabhācandra, whose death required this very elaborate and almost unique commemoration, was certainly no common ascetic. Therefore we believe him to be the wellknown Dīgambara author whose merits are praised by Jinasena (about 780 A. D.) and many others. We shall probably ascertain one day his approximate date by literary research and we may then combine the evidence gained from that with the palaeographical one which clearly puts the inscription into the 7th century A. D.

Nov. 1892, June 1893.

ERNST LEUMANN.

Indische Fabeln bei den Suahelis (Nachtrag zu oben, S. 215)

— Die Geschichte von dem Haifisch und dem Affenherz, deren Vorkommen bei den Suahelis ich auf BIRTNER'S Autorität hin hervorhob, ist auch schon in EDWARD STEERE'S *Suahili Tales*, London 1870, erzählt worden, S. 3 ff. Auf indischem Boden findet sich diese Fabel ausser an der von mir angeführten Stelle auch noch in den Jātakas: Nr. 208, *Samsamārajātaka*, FAUSBOLL II, S. 158 ff. — Von STEERE'S Erzählungen sind nun aber auch noch einige andere auf indische zurückzuführen: so die vom Esel ohne Herz und Ohren, S. 5 ff. = MANKOWSKI, Der Auszug aus dem Pañcatantra in KĀSEMENDRA'S *Bṛhatkathāmañjarī*, S. 58 f. (BENFEY'S *Pañcatantra* II, S. 295—9). Selbst der Zusammenhang beider Geschichten untereinander ist hier derselbe wie dort: der Affe in der ersten erzählt dem Haifisch (resp. Krokodil) die zweite. Es entspricht sich ferner STEERE, S. 365 ff., und MANKOWSKI, S. 49 ff.: die Geschichte von der Krähe und den Eulen (BENFEY II, S. 213 ff.). Ausserdem ist mir das Motiv von STEERE, S. 377 (dass ein Hase den Löwen, der sich in des Hasen Höhle in den Hinterhalt gelegt hat, veranlasst zu sprechen und also sich zu verrathen, indem er bei des Löwen anfänglichem Schweigen seine Verwunderung ausspricht, dass heute die Höhle in ungewöhnlicher Weise seinen Gruss nicht erwidere) auch aus einem Jātaka erinnerlich, das ich indessen noch nicht wieder herausgefunden habe. — Andere Entsprechungen mögen sich vielleicht noch

anschiessen lassen. Diese Uebereinstimmungen zwischen den Erzählungen der Suahelis und Indiens haben bei den heutigen vielfachen Ansiedelungen von Indiern an der Ostküste Afrika's (Herr Hofrath BRÜLER hebt in brieflicher Mittheilung an mich hervor, dass an der ganzen Küste von Suakim bis nach Sofala indische Vamiäs, Bhâtias u. s. w. angesiedelt sind) selbstverständlich nichts Wunderbares. Ich habe trotzdem darauf hinzuweisen für nöthig gehalten, weil ich die Kenner der Suaheli-Literatur veranlassen möchte, sich über das Alter dieser Suaheli-Erzählungen auszusprechen. Ich glaube an sehr frühen Verkehr zwischen Indien und Afrika, und halte es daher für wünschenswerth, zu erfahren, in wie weit die indisch-afrikanischen Fabelwanderungen uns dafür Beweise in die Hand geben. — Ich benutze gleichzeitig diese Gelegenheit, um meine Herren Fachgenossen wissen zu lassen, dass ich damit beschäftigt bin, die indischen Jätakas zu einer Darstellung des indischen Volksthum's zu verarbeiten, und dass ich das Buch darüber im Laufe des nächsten Sommers zum Druck geben zu können hoffe.

Berlin.

R. OTTO FRANKE.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. VII — N^{ro} 1

VIENNA, 1893.

ALFRED HÖLDER.

TURIN

HERMANN LOESCHER.

PARIS

ERNEST LEROUX.

NEW-YORK

B. WESTERMANN & C^o

BOMBAY

MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Commissionsverlag von Otto Harrassowitz in Leipzig.

Bronisch, G. Die oskischen *i*- und *e*-Vocale. Statist.-descript. u. sprachgeschichtl.-vergl. Untersuchung. 1892. gr. 8°. VI, 193 pag. (Diss.) M. 6.—

Von dieser mit zweifachem Preise gekrönten Arbeit kommen nur 60 Exemplare in den Handel, welche mir zum Verkauf übergeben wurden.

Burchardi, G. Die Intensiva des Sanskrit u. Avesta. I. 1892. 8°. 32 pag. (Diss.) M. 1.—

Jainism. Monthly magazine devoted to the study of Jain literature ed. by B. Padmaraja. Bangalore 1893. 8°. M. 10.—

Im April 1893 wird eine indische Monatsschrift ins Leben treten, welche beabsichtigt, die verstreut gewesenen, nunmehr gesammelten Manuscripte bedeutender Jaina-Werke zu veröffentlichen. Mir wurde der Vertrieb der Zeitschrift übertragen, und stehe ich mit Prospecten und nach Erscheinen mit Probenummern gern zu Diensten; Subscriptionen nehme ich schon jetzt an.

Kalhana's Rājatarāṅgiṇī, or chronicle of the kings of Kashmir ed. by M. A. Stein. Vol. I. Sanskrit text w. critical notes. Bombay 1892. fol. 315 pag. M. 30.—

Ueber das zum ersten Male auf Grund authentischer Quellen bearbeitete Werk steht ein ausführlicher Prospect (8 Seiten, englisch), sowie Prohecolumen zur Verfügung. Mit dem nunmehr erfolgten Erscheinen ist der Subscriptionspreis erloschen. Vergl. hierüber Prof. Bühler's Recension in diesem Journal, 1892. IV.

Klatt, Joh. Specimen of a literary-bibliographical Jaina-Onomasticon. (With a preface by A. Weber.) 1892. 4°. 55 pag. M. 3.—

Von vorliegender Schrift, die in meinem Verlage erschien, wurden nur 50 Exemplare gedruckt. Der Umstand, dass Prof. A. Weber in Berlin sie mit einer Vorrede veröffentlicht, legt Zeugniß ab für ihre wissenschaftliche Bedeutung. Hoffentlich wird das wichtige Werk, von dem hier ein Specimen vorliegt, zur Vollendung gedeihen.

Mc Crindle, J. W. The Invasion of India by Alexander the Great as described by Arrian, Q. Curtius, Diodorus, Plutarch and Justinus. 1893. gr. 8°. With plate and 2 maps. Sarsbd. XV, 432 pag. M. 18.—

Wichtig nicht nur für die Sanskritisten, sondern für alle diejenigen, welche sich mit der alten Geographie beschäftigen.

Mankowski, L. von. Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Brihatkathāmañjarī. Einleitung, Text, Uebersetzung und Anmerkungen. 1892. gr. 8°. LV, 88 pag. M. 6.—

Die sorgfältige, auf grundlichem Quellenstudium beruhende Arbeit ist in zweifacher Hinsicht interessanter und bemerkenswerth. Für den Sanskritisten ist der Text von Kshemendras Brihatkathāmañjarī als Beitrag zur Feststellung des Umfanges des Pañcatantra werthvoll, für den Folkloristen bietet die Uebersetzung eines Theiles des indischen Erntenspiegels wünschenswerthes Material zur vergleichenden Märchen- und Fabelkunde.

Rig-Veda-Samhita. The sacred hymns of the Brāhmans, together with the commentary of Sāyanākārya ed. by F. Max Müller. 2. ed. 4 vol. 1890—1892. gr. 4°. Lwdbde. M. 168.—

Diese neue, langersehnte Ausgabe enthält wesentliche Verbesserungen und Zusätze; sie ist auf Grund vorher unbenutzter Handschriften kritisch revidirt und mit Varianten und Belegen aus Panini, den Upanishads, Niructa etc. vermehrt.

Mir wurde der Vertrieb für den Continent übertragen.

Ferner erlaube ich mir hinzuweisen auf die

Asiatic Society of Bengal: Calcutta: Nachdem der Vorstand beschlossen, eine Agentur in Leipzig zu errichten und mir dieselbe zu übertragen, werde ich in Zukunft ein vollständiges Lager aller Publicationen, namentlich der Bibliotheca Indica, in Händen haben. Den Herren Orientalisten wird hierdurch eine wesentliche Erleichterung in Bezug auf Schnelligkeit und Billigkeit der Lieferung geboten; auch werde ich in der Lage sein, wichtige Werke auf kurze Zeit zur Ansicht zu senden. Etwaige Wünsche wolle man mir gefl. mittheilen.

Nirnaya Sagara Press: Ich bin in der Lage, die Publicationen der N. S. Pr. als alleiniger Agent für Europa zu vortheilhaften Preisen zu liefern. Ihre Ausgaben der vorzüglichsten Werke der Sanskritliteratur erfreuen sich in Gelehrtenkreisen ihrer Correctheit, guten Ausstattung und billigen Preises wegen berechtigter Anerkennung. Verzeichnisse stehen gratis zu Diensten.

Leipzig.

Otto Harrassowitz.

Contents of Nro. 1.

	Page
Kritische Bearbeitung des Iob-Dialogs (Fortsetzung), von G. BICKELL	1
Zur Erklärung der Armenischen Geschichte des Moses von Chorene, von GREGOR CHALATHIANTZ	21
The Asoka Edicts from Mysore, by G. BÜHLER	29
Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli, von D. H. MÜLLER	33
Das Lautsystem der siamesischen Sprache, von FRIEDRICH MÜLLER	71
Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl, von SIEGMUND FRAENKEL	77
Notes on some new Châlukya Inscriptions, by H. H. DHRUVA	87

Reviews.

J. DARMESTER, <i>Le Zend-Avesta</i> , von J. KIRSTE	90
F. MAX MÜLLER, <i>Physische Religion</i> , von J. KIRSTE	93
ISAAC HARUTHJUNIAN, <i>Die Schrift der Armenier</i> , von FRIEDRICH MÜLLER	98
Dr. GEORG HUTH, <i>The Chandoratnākara of Ratnākaraṣānti. — Die tibetische Version der Naiḥargikapṛāyaçcittikadharmas</i> , by H. WENZEL	99

Miscellaneous notes.

Zum <i>Rig-Veda</i> , par PAUL REGNAUD	103
Aus einem Briefe des Dr. F. KÜHNERT an Professor FRIEDRICH MÜLLER	106
Die Gräber der Ming (Ming hiao ling), von Dr. F. KÜHNERT	108
Zur Beurtheilung der altindischen Aspiraten. — Κῶσάτης. — Zur pronominalen Declination im Altpersischen, von FRIEDRICH MÜLLER	110

Hierzu je eine Beilage von K. F. KOEHLER'S *Antiquarium in Leipzig* und
REUTHER & REICHARD in Berlin.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. VII — N^{RO} 2

VIENNA, 1893.

ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & C^o.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Contents of Nro. 2.

	Page
Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli (Schluss), von D. H. MÜLLER	113
Bemerkungen zum <i>Pahlavi-Pazand Glossary</i> von Hoshangji-Haug, von FRIEDRICH MÜLLER	141
Kritische Bearbeitung des Iob-Dialogs (Schluss), von G. BICKELL	153
Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern, von Dr. G. VAN VLOTEN	169
Some Account of the Genealogies in the Prithivirâjavijaya, by JAMES MORISON	188
Somes Notes on Asvaghosha's Buddhacharita, by E. LEUMANN	193
Die Wiener Statue des Namarut, von Dr. A. DEDEKIND	201

Reviews.

C. BEZOLD, <i>Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum. — The Tell el-Amarna-Tablets in the British Museum with autotype facsimiles.</i> Einleitung und Inhaltsangabe von Dr. BEZOLD und Dr. E. A. WALLIS BUDGE, das Uebrige von Dr. C. BEZOLD allein. — CHARLES BEZOLD, <i>Oriental Diplomacy</i> , von P. JENSEN	206
NÉANDRE DE BYCANCE NORAYR. <i>De l'urgence d'une édition critique des textes arméniens</i> , von FRIEDRICH MÜLLER	210

Miscellaneous notes.

Ein Ladenschildpaar in Nanking, von Dr. F. KÜHNERT	212
Eine indische Fabel bei den Suahelis, von R. OTTO FRANKE	215

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. VII — N^{RO} 3

VIENNA, 1893.

ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & C^o.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. VII — N^{RO} 4

VIENNA, 1893.

ALFRED HÖLDER.

TURIN

HERMANN LOESCHER.

PARIS

ERNEST LEROUX.

NEW-YORK

B. WESTERMANN & C^o.

BOMBAY

MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Contents of Nro. 4.

	Page
A new Grant of Dhruvasena I of Valabhî, by ÂCHÂRYA VALLABHJÎ HARIDATT	295
Einige Bemerkungen über die Shêng im Chinesischen und den Nanking-Dialect, von Dr. FR. KÜHNERT	302
Ueber den gegenwärtigen Stand der grusinischen Philologie, von A. CHACHANOW	311
Šâjeķ, der Satyriker des Vagabundenlebens in Irân, von Dr. ALEXANDER VON KEGL	338

Reviews.

MAX MÜLLER, <i>Die Wissenschaft der Sprache</i> , von J. KIRSTE	345
A. WINTER, <i>Çivādityi Saptapadârthi</i> , von J. KIRSTE	349
NEUMANN, KARL EUGEN, <i>Buddhistische Anthologie</i> , von R. OTTO FRANKE	350
J. THEODORE BENT, <i>The ruined cities of Mashonaland</i> , von A. W. SCHLEICHER . .	363

Miscellaneous notes.

Pahlawi-, neupersische und armenische Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER . .	366
Prabhācandra's Epitaph, the oldest Digambara inscription, by ERNST LEUMANN .	382
Indische Fabeln bei den Suahelis (Nachtrag), von R. OTTO FRANKE	384

REUTHER & REICHARD IN BERLIN.

In unserm Verlag erscheint:

SÎBAWAIHI'S BUCH ÜBER DIE GRAMMATIK

NACH DEM TEXT UND COMMENTAR DES SÎRÂFÎ

MIT BESTÄNDIGER VERGLEICHUNG DER AUSGABE VON
H. DERENBOURG

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

UND

MIT AUSZÜGEN

AUS SÎRÂFÎ UND ANDEREN COMMENTAREN VERSEHEN

VON

DR G. JAHN.

PROFESSOR IN KÖNIGSBERG.

MIT UNTERSTÜTZUNG DER KÖNIGL. PREUSS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
UND DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

2 Bände Lex. 8^o.

Dem Erscheinen des „Buches“ des Sibawaihi hat man lange mit Spannung entgegengesehen; ja es wurden Stimmen laut, welche im Gegensatz zu dem Drängen der Altmeister der Orientalisten Fleischer und Rödiger auf Herausgabe zunächst eines späteren Grammatikers lebhaft wünschten, vor Allem den Sibawaihi, den Vater der arabischen Grammatik, lesen zu können. Wie sehr die beiden genannten Gelehrten im Recht waren, hat der Erfolg bewiesen: nur durch die begrifflich und terminologisch durchgebildeten späteren Grammatiker wird das Verständniß der früheren aufgeschlossen, und Jedem, welcher das Studium des Sibawaihi unternimmt, ist zu rathen, vorher die entsprechenden Abschnitte im Ibn Jaʿisch durchzulesen. Am rationellsten wäre es gewesen, vor dem Sibawaihi erst die wichtigsten zwischen ihm und Ibn Jaʿisch liegenden Grammatiker herauszugeben und so stufenweise zum Verständniß des ältesten und dunkelsten derselben vorzudringen. Aber nachdem in

Folge vielfacher Wünsche der Text des Sibawaihi von Professor Derenbourg veröffentlicht war, erschien dem Verfasser eine Erklärung desselben auf Grund des berühmtesten der Commentare, des von Sirāfi, als das zunächstliegende Desideratum der grammatischen Literatur. Die Eigentümlichkeiten des Sibawaihi in Ausdruck und Gedankenentwicklung sind doch nur an der Hand eines Specialcommentars anzuhellen; sie werden von den späteren Grammatikern, so sehr sie auch auf Sibawaihi ruhen, grossentheils unerklärt gelassen oder ihre Erklärung in die eigene Entwicklung aufgenommen, in welcher sie implicite enthalten, und aus welcher sie nicht leicht auszuscheiden ist. Indess auch der Specialcommentar erklärt nicht immer Wort für Wort; nach Art der arabischen Grammatiker zieht auch er, wie Ibn Jaʿisch in der Erklärung des Mufaṣṣal, es oft vor, den Inhalt seines Autors in möglichst selbstständiger Entwicklung zu reproduziren. Daher bleiben hiesweilen, wiewohl bei Sirāfi selten, Stellen unerklärt, die uns der Erklärung zu bedürfen scheinen, und welche zum Theil nur durch Benutzung anderer Commentare aufgehellt werden können.

Für die Übersetzung hat der Verfasser mit Ausnahme der Stellen, wo ihm eine Änderung geboten erschien, den im Commentar enthaltenen Text des Sirāfi, welcher im ersten Theil mit dem sorgfältig ausgearbeiteten Derenbourg'schen meist übereinstimmt, zu Grunde gelegt, um möglichste Conformität mit der Erklärung herzustellen. Dazu kommt, dass die Handschriften des Sibawaihi, welche derselbe in Cairo verglichen hat, besonders im zweiten Theil durch Aufnahme von Glossen und Erklärungen Späterer so stark von einander abweichen, dass es ihm rathsam erschien, sich zunächst an eine sichere Recension anzuschliessen. Abweichungen von der Derenbourg'schen Ausgabe sind stets angegeben und begründet worden. Für den Commentar des Sirāfi stand Anfangs nur eine ziemlich fehlerhafte Abschrift, welche sich Prof. Derenbourg in Cairo hat anfertigen lassen, zur Verfügung, dieselbe ist aber später mit dem correctesten der Originale in Cairo verglichen worden, welches die beiden ersten Drittel des Ganzen enthält. Die anderen Handschriften des Sirāfi in Cairo sind so mangelhaft, dass die Collation noch anderer und zwar Constantinopolitaner Handschriften und Commentare für den zweiten Theil in Betracht gezogen ist. Aus dem Commentar des Sirāfi sind fast nur Abschnitte aufgenommen, deren Inhalt sich nicht auch im Ibn Jaʿisch findet; nur zu den ersten Paragraphen hat der Verfasser auch parallele Abschnitte gegeben, um eine probeweise Vergleichung beider Commentare zu ermöglichen. Für die Schawāhid ist eine von Prof. Prym angefertigte Abschrift des in Oxford befindlichen Commentars von El-Aʿlam Esch-Schantamari benutzt worden, welche mit dem Original in nächster Zeit collationirt werden wird. Wichtiges Material für die Erklärung der Verse boten ausserdem die Chizānet-el-edeb, der Lisān-el-ʿarab und der Tāğ-el-arūs.

Das Buch ist nur für Fachgelehrte und nur für solche, welche das Original mit der Übersetzung vergleichen, geschrieben. Die Übersetzung soll das Original nicht ersetzen, sondern verständlich machen. Auch hier glaubte der Verfasser, wie für die Feststellung des Textes, sich auf das zunächst Erreichbare beschränken zu sollen. Den Inhalt weiteren Kreisen zugänglich zu machen, ist eine zweite

Arbeit. Aber eine Auseinandersetzung mit den Systemen der Araber vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus ist hier und da versucht worden; denn gerade dies schien sowohl den Verehrern wie den Verächtern der arabischen Originalgrammatiker gegenüber angezeigt.

Die Erklärungen in Verbindung mit den Auszügen aus den arabischen Commentaren sind besonders gedruckt, so dass sie bequem neben der Übersetzung benutzt werden können. Durch synoptische Lectüre des Originals, der Übersetzung, der Erklärungen und der einschlägigen Abschnitte des Ibn Ja'isch, auf welche überall verwiesen wird, und ohne welche das Kitāb grossentheils unverständlich bleibt, wird das Eindringen in das Verständniss des Autors erleichtert werden.

Übersetzung und Erklärung des Sibawaihi ist eine ebenso endlose Arbeit, wie Erklärung aller grundlegenden Werke der arabischen Literatur. Trotz fortwährender Nachbesserungen, welche der Verfasser seinem Werke hat angedeihen lassen, liegt es ihm fern, für dasselbe Vollkommenheit beanspruchen zu wollen. Das Verständniss des Sibawaihi wird erst nach dem Druck der bedeutendsten seiner Commentare sowie der auf ihm fussenden Grammatiker vollständig aufgeschlossen werden. Möge dies Werk dazu dienen, das Studium der arabischen Originalgrammatik aufs Neue zu beleben als derjenigen Wissenschaft, welche die Araber fast ganz unabhängig und selbstständig aufgebaut haben.



Die Verlagsbuchhandlung gestattet sich auf diese für alle Orientalisten, speziell Arabisten, sowie für alle grösseren Bibliotheken wichtige Publikation hiermit ganz besonders aufmerksam zu machen und gibt in der Anlage einige kurze Proben des Inhalts. Der Druck des Werkes hat begonnen und wird das erste Heft in einigen Monaten ausgegeben werden können. Da das gesammte Manuscript fertig vorliegt, so ist die Vollendung des Ganzen innerhalb ungefähr 3 Jahren gesichert. Der Umfang ist auf ca. 14 Lieferungen in Format und Ausstattung des vorliegenden Prospektes, der Preis einer Lieferung von 5—6 Bogen auf M. 4.— berechnet. Somit laden wir hierdurch zur Subscription auf das Werk mit dem Bemerken ein, dass wir uns nach Vollendung desselben eine Erhöhung des Ladenpreises vorbehalten. Wir bitten sich des beigegeführten Bestellzettels gefälligst bedienen zu wollen.

Berlin, Anfang Mai 1893.

Reuther & Reichard.

§ 2.

Über die Vocale oder die Vocallosigkeit¹, welche die Ausgänge der Wörter haben, in Beziehung auf die arabische Grammatik.²

Dieselben (die Ausgänge) zerfallen in acht Arten: der Accusativ (oder Conjunctiv), der Genetiv, der Nominativ (oder Indicativ), der Jussiv, das Fath, das Kesr, das Damm und die Pausa. Nach dem äusseren Wortansdruck lassen sich dieselben auf vier reduciren, indem der Accusativ und das Fath zusammenfallen, ebenso der Genetiv und das Kesr, der Nominativ und das Damm, der Jussiv und die Pausa.³

- Acht Arten der Wortausgänge habe ich erwähnt, um zu unterscheiden
2. zwischen den Wörtern, welche eine von diesen vier (äusserlich unterscheidbaren) Arten (der Wortausgänge) annehmen wegen der Sinnstellung, welche das Regens in ihnen hervorbringt, so zwar, dass sie (diese vier Wortausgänge) alle (bei einem anderen Regens) auch fortfallen (und mit anderen vertauscht werden) können, und denjenigen Wörtern, welche einen festen Ausgang haben, der nicht weicht wegen eines anderen, nämlich eines von den Regentibus welches dies (d. i. das Weichen, die Formveränderung) in ihnen hervorbringen könnte, und von welchen (Regentibus) jedem eine besondere Aussprache am (End-)Buchstaben (des Rectum) entspricht.⁴ Dieser Buchstabe ist der Flexionsbuchstabe.⁵ Die Bezeichnungen Accusativ, Genetiv, Nominativ und Jussiv kommen den Flexionsbuchstaben zu. Die Flexionsbuchstaben kommen den fleetirbaren Nominibus zu sowie denjenigen Verbalformen, welche den Nominibus agentium (in Form und Bedeutung) ähnlich sind, und welche mit einem der vier Zusatzbuchstaben Hemze, Tâ, Jâ und Nûn beginnen.⁶ Ein Beispiel für den Accusativ des Nomens ist: Ich habe Zeid gesehen; für den Genetiv: Ich bin bei Zeid vorbeigegangen; für den Nominativ: Dies (ist) Zeid. Etwas dem Jussiv Entsprechendes (d. i. eine von einem Regens regierte Form mit nicht vocalisirtem Endbuchstaben) kommt beim Nomen nicht vor wegen seiner Flexionsfähigkeit und weil es mit der Nunation⁷ versehen werden kann. Fällt die Nunation weg (wie beim Diptoton), so vermeidet man es, im Nomen mit diesem Wegfall die Vocallosigkeit des Endbuchstaben zu verbinden. Ein Beispiel für den Subjunctiv⁸ ist: Er wird es keineswegs thun; für den Indicativ⁹: Er wird es thun; für den Jussiv: Er hat es nicht gethan. Das Imperfectum hat keinen Genetiv¹⁰, ebenso wenig wie das Nomen einen Jussiv, weil der Genetiv dem Annexionsverhältniss angehört und die Stelle der Nunation vertritt, dergleichen beim Imperfectum¹¹

aber nicht vorkommt. Die Aehnlichkeit des Imperfects mit dem Nomen agentis¹² liegt darin, dass der Sinn des Ausdrucks: Fürwahr 'Abdallah thut es (rücksichtlich des Gebrauchs des Lām) übereinstimmt mit: Fürwahr 'Abdallah ist ein (es) thnender.¹³ Lām wird also dem Imperfect präfigirt, wie dem Nomen, dagegen nicht dem Perfect. Man sagt ferner: Er wird es thun und setzt *sa* oder *saufa* vor das Imperfect, um eine bestimmte Bedeutung (die des Futuri) hervorzubringen, ebenso wie man vor die Nomina den Artikel setzt, um die Determination zu bezeichnen.¹⁴ Dass die Imperfectformen keine Nomina sind, geht daraus hervor, dass es nicht gestattet ist, sie an den Stellen zu gebrauchen, wo die entsprechenden Formen der Nomina stehen. So darf man *inna* nicht mit dem Coniunctiv des Verbi (wie mit dem Accusativ des Nomens) verbinden, und Aehnliches. Nur in drei Punkten sind sie dem Nomen agentis ähnlich: 1) darin, dass sie in derselben Bedeutung stehen¹⁵, wie später auseinandergesetzt werden wird; 2) darin, dass ihnen Lām präfigirt werden kann. So ist in S. 16. 125: „Fürwahr dein Herr wird zwischen ihnen richten“ das Imperfect mit Lām gleichbedeutend mit dem Nomen agentis mit Lām. 3) darin, dass ihnen *sa* und *saufa* präfigirt werden können, wie dem Nomen der Artikel, um es zu determiniren.

Fath, Kesr, Damm¹⁶ und die Vocallosigkeit der Endbuchstaben kommen den unflectirbaren¹⁷ Nominibus zu, welche nach der Ansicht der Araber denjenigen Wörtern ähnlich sind, welche weder Nomina noch Verba sind, und die ausschliesslich¹⁸ dazu gebraucht werden, um Nominibus und Verbis bestimmte Bedeutungen zu geben, z. B. *saufa* und *kaḏ*; ferner denjenigen Verbalformen, welche nicht nach der Weise des Imperfects flectirt werden (d. i. dem Perfectum und Imperativ); endlich den Partikeln, welche weder Nomina noch Verba sind und nur dazu dienen, Nominibus und Verbis bestimmte Bedeutungen zu geben. Beispiele für die unflectirbaren Nomina Z. 20—22¹⁹. Beispiele für das Fath bei Verbalformen, welche nicht nach der Weise des Imperfects flectirt werden, sind alle Perfecta. Man lässt den Endbuchstaben des Perfects nicht vocallos, weil dasselbe einige Eigen thümlichkeiten mit dem Imperfect theilt.²⁰ So kann es ebenso wie das Imperfect als Šifa eines indeterminirten Nomens stehen, z. B.: Dies ist ein Mann (welcher) uns geschlagen hat. Hier steht das Perfect (wie sonst das Imperfect) gleichbedeutend mit dem Nomen agentis. Ferner kann das 3. Perfect ebenso wie der Jussiv des Imperfects in Bedingungssätzen²¹ stehen. Beide, sowohl das Perfect wie das Imperfect, sind Verbalformen, von welchen eine an Stelle der anderen in Bedingungssätzen stehen kann, ebenso wie beide als Šifa an Stelle des Nomens stehen. Man setzt den Endbuchstaben

§ 2.

Es würde lohnen, den Commentar des Sirāfi zu diesem Paragraphen ganz herabzugeben; denn er enthält eine aus tiefer Versenkung in das Sprachthom hervorgegangene arabische Flexionslehre im Kleinen. Das Meiste und Wichtigste habe ich aufgenommen. Durch die Manier der arabischen Grammatiker, bei der ersten Gelegenheit die in extenso erst zum Folgenden gehörenden Auseinandersetzungen zu anticipiren, ist der Commentar zu unserem Paragraphen sehr ausgedehnt worden.

■ Beides zusammen ist Uebersetzung von المتجارى. Sirāfi sagt:

فإن قال قائل فيم سمي الحركات متجاري وهي يتجربن والمتجاري يتجرب فيم
نفى ذلك جوابان أحدهما أن الحركات لما كانت أواخر الكلم قد تنتقل من بعضها
إلى بعض كما تنتقل الحركة من حرف إلى حرف جاز أن تسمى الحركات متجاري
من حيث تنتقل فيم¹⁾ أواخر الكلم وجعل كل واحدة منهم متجري ثم جعلها
سمى متجاري والوجه الثاني أن يكون متجري في معنى جري وهو مصدر والمصادر
مد يندحق أو اثنتا الميم كما تقول مضرب بمعنى الضرب ومتفر في معنى الفرار وكان
واحد المتجاري في هذا الوجه متجري في معنى جري فإن قال قائل فيم جمع²⁾
والمصادر لا تجمع قيل له قد تجمع المصادر إذا كانت مختلفة أو ذهب بها مذهب
خلاف قال الله عز وجل³⁾ وتظنون بالله الظنون أراد ظنونا مختلفة ويقال العلوم
والأفهام وأنشأ ذلك في أشباه لذلك كثيرة فتجعل جري كل واحدة من الحركات
خلاف جري صوابها لأن جريها ليس شيئا أكثر منها⁴⁾ وهي مختلفة في ذواتها
فكأنه قال هذا باب جري أواخر الكلم وهي تجري على ثمانية أنحاء من الجري ثم
نتبين ذلك بما بعده فإن قال قائل فقد يروى عن المازني أنه غلط سيبويه في
قوله على ثمانية متجاري وزعم أن المبنيات حركات أواخرها كحركات أوائلها وأما الجري
ما يكون مرة في شيء يزول عنه والمبني لا يزول عن بنائه وكان ينبغي أن يقول
على أربعة متجاري على الرفع والنصب والجر والمزوم وبدع ما سواها فالجواب في ذلك وبالله
التوفيق أن أواخر الكلم لا يوقف على حركاتها وإنما تلزم من الحركات في الدرج⁵⁾
وليس كذلك صدور الكلم وأواسطها فجاز أن يصف حركات أواخر الكلم من الجري

1) Die Vocale sind also in diesem Fall in der That ein متجري فيها (لأن يتجري) (فيها أواخر الكلم).

2) Object ist متجري.

3) S. 33, 10.

4) D. i. wegen des gleichmässigen Vorkommens der Wortausgänge kann der Plural von متجري leicht gebildet werden.

5) Da nun also die Endvocale der مبنيات einer Veränderung in der Pausa unterworfen sind, so ist die Vergleichung derselben mit den Vocalen am Anfang oder in der Mitte des Wortes unberechtigt. — Doch ist die Pausa ja eine rein oratorische, nicht in der Abwandlung des Wortes begründete Veränderung. Treffender ist die Begründung der Eintheilung in acht Arten in Anm. 3 S. 7.

بما لا يصف به أوائلها وأواسطها لان حركات الاوائل والواسط لوازم في الاحوال كلها ووجه ثان ان اواخر الكلم هن مواضع التغيير فيجوز اطلاق لفظ المجارى عليهن وإن كان بعض حركاتهن لازما في حال ومثله ذلك تسمية سيبويه لاواخر الكلم عامة حروف الاعراب وقد عنمت ان المبنيات لا يعربن وانما سمّاهن حروف الاعراب لان الاعراب يكون فيهن اذا أعربت الكلمة،

2 hat hier eine andere Nüance als in § 1. العربية

3 اعلم ان سيبويه لقب الحركات والسكون بهذه اللقب الثمانية وان كانت في الصورة اربعا ليفرق بين المبني الذي لا يزول وبين المعرب الذي يزول وانما اراد بالمخالفة بين تنقيب ما يزول وما لا يزول إبانة الفرق بينهما لان في ذلك فائدة جسيمة تقريبا وإيجازا لانه متى قال هذا الاسم مرفوع او منصوب او متخفوض علم بهذا اللفظ ان عاملا عمل فيه يجوز زواله ودخول عامل اخر يحدث خلافا عمله فيكتفى بمرفوع عن ان يقول هذه ضمة تنزل او يقول عمل فيه عامل فرفعه ففي هذا حكمة وإيجاز فاعرفه،

4 D. i. jeder Gruppe der Regentia entspricht ein Vocal oder Vocallosigkeit des Flexionsbuchstabens im Rectum. Der لفظ kann nur den Vocal bezeichnen. Ca. sagt deutlicher واحد ضرب. Sir. erklärt diese Stelle nicht.

5 ان سأل سائل فقال ما حرف الاعراب فان مذهب سيبويه محتمل وجهين احدهما ان حروف الاعراب ما كان الاعراب فيه ظاهرا او مقدرا فالظاهر نكو قولك الرجل والفرس والغلام والمقدر نكو قولنا هذه الرحى والعصا ورأيت الرحى والعصا وأوجه الآخر ان حروف الاعراب هي اواخر الكلم معربة كانت ام غير معربة وانما سميت حروف الاعراب لان الاعراب متى كان لم يوجد الا فيها ومثاله هذا قولنا الحروف الزوائد عشرة يجمعها اليوم تنسأ والزوائد ما زيد على اصل الكلمة في موضعها مثل قولنا كَوْنٌ للرجل الكثير العطية الواو زائدة لانها من الكثرة وقد تكون هذه الحروف اصولا غير زائدة وانما يراد ان الزوائد منها تكون دون غيرها فسميت الحروف الزوائد وان لم تكن زوائد على كل حال وكذلك سميت اواخر الكلم حروف الاعراب وان لم تكن معربة على كل حال لان الاعراب يكون فيها دون غيرها ومثل ذلك حروف المد واللين وكذلك الكلام في حروف البدل¹،

6 Ueber die Präformativa des Imperfects:

فان سأل سائل فقال كيف صارت هذه الحروف اولى بالافعال المضارعة من غيرها قيل له [اولى] الحروف بالزيادة في اوائل هذه الافعال حروف المد واللين وهي الحروف امأخوذة عنها الحركات الواو والياء والالف فانما الالف فلا سبيل الى جعلها اقلا من قبل انها لا تكون الا ساكنة والاول لا يكون ساكنا فتجعل مكانها اقرب

الحروف منها وهى الهمزة فاجتمع فى الهمزة قرُبها من الالف وكثرة وقوعها زائدة
ولا فكانت اولى الحروف بالموضع مكن الالف وانما انواو كثيرا لا تقع زائدة اولا فى حكم
التصريف فأبدل منها حرف يبدل من انواو كثيرا وهو التاء ومواضع بدلها من
انواو كثيرة منها قولهم تُخَمَّة وهى من الوَخامة وتُخَمَّة وتَقَى وتُرثا وتعد من
الوعد وقولهم تالله مكن والله واحتاجوا بعد هذه الحروف الى حرف رابع فكان اقرب
الحروف من حروف المد واللين النون وذلك انها غنة فى الخيشوم تنجرى فيه كما
تنجرى حروف المد واللين فى مواضعها فتكون اعرابا فى قولك يفعلان ويفعلون
ونفعلين وتكون لضمير جماعة المؤنث فى قولك قعدن وقمن وتبدل منها الالف فى
اوقف فى قولك رأيت زيدا فجعلوا النون هى الحرف الرابع والله اعلم،

Nie sehen die arabischen Grammatiker die Präformativa des Imperfects für ver-
kurzte Pronomina an wie unsere Grammatiker, während sie die Afformativa des Perfects
von den Pronom. herleiten.

ان سأل سائل فقال لم دخل التنوين الاسم قيل له من قبل ان الاسماء
على ثلاثة اقسام منها ان تكون على خفتها غير داخل عليها ما ينقله الى شبه
الفعل ومنها ما يشبه الافعال ومنها ما يشبه الحروف فوجب ان ترتب على هذه
المراتب الثلاث فتون اخفها ليكون حذف التنوين علامة لما يشبه الفعل عندهم
وحذف الحركة والتنوين ولزوم طريقة واحدة علامة لما يشبه الحرف فان قال
قائل فكيف صارت النون اولى بذلك من سائر الحروف قيل له لان النون غنة
فى الخيشوم وهى اقرب الحروف واشبهها بحروف المد واللين فان قال
قائل فهلا حذفوا بدخول الجزم التنوين دون الحركة لانه اول ما يضاف قيل
له يمنع من هذا شيان احدهما ان التنوين لو حذفه الجزم لالتبس ما ينصرف
بما لا ينصرف والوجه الثانى ان التنوين شىء يصحب الحركات كلها والعوامل اما
تغير الحركات التى تختلف بها الكلم والتنوين موجود فى الاحوال كلها فلو جاز
دخول الجزم على الاسم لكان لا بد من تأثير فى الاسم بزيادة الحركة التى تختلف
باختلاف العوامل ولا يؤثر فيما لا يختلف باختلاف العوامل وهو التنوين فان
قال قائل فهلا اذهب الجزم التنوين فى المنصرف وحذف الحركة فيما لا ينصرف قيل
له لانه لو فعل ذلك لكان الاسم الذى لا ينصرف فى حال دخول الجزم عليه مشبهها
للمبنى فان قال قائل فقد رأينا الفعل المتجزم يشبه فى الصورة الفعل المبنى على
السكون وهو فعل الامر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يدخل الجزم فى الاسماء المعربة
فيسنوى لفظها ولفظ الاسماء المبنية كما استوى لفظ الافعال المتجزمة والمبنى
على السكون قيل له بينهما فرق واضح وذلك ان الموضع الذى ينجزم فيه الفعل
لا يقع فيه الفعل المبنى فاذا كان كل واحد منهما لا يقع فى موضع صاحبه لم يضرب
تشابه لفظيهما والاسماء المبنية تقع مواقع الاسماء المعربة فمتى تشابه لفظهما
اختلفا والتبسا،

جملة¹⁾ ما ينتصب به الافعال المضارعة اربعة احرف وهى اَنْ الخفيفة ولن وكى وَاِذَنْ اَمَّا اَنْ الخفيفة فهى اَمَّ الحروف فى هذا الباب والغالبة عليه والقوَّة فيه وهى اذا وقعت على الافعال المضارعة خلصتُها للاستقبال ونصبُها فاما علَّة نصبها فمن قبل ان اَنْ وما بعدها من الفعل بمنزلة المصدر كما ان اَنَّْ المشددة وما بعدها من الاسم والخبر بمنزلة اسم واحد فلما كانت المشددة ناصبة للاسم جعلت هذه ناصبة للفعل فان قال قائل فلم لا ينتصب بما اذا جعلتموها والفعل كالمصدر فى قولك يُعجِبُنِي ما تصنع فان الجواب فى ذلك ان اصحابنا قد اختلفوا فى ما اذا كان الفعل بعدها فكان الاخفش لا يَجيز ان تكون ما الا اسماً²⁾ اذا كانت كذلك فان كانت معرفة فهى بمنزلة اَلَّذِى عنده والفعل فى صلتها كما يكون فى صلة الذى او تكون نكرة فى تقدير شئء فيكون الفعل صفة لها فيرتفع كما يرتفع الفعل اذا كان صفة لشئء فلا³⁾ يجعلها حرفاً مثل اَنْ فلا يلزمه هذا السؤال⁴⁾ واما سيبويه فقد اجاز ان تكون ما بمنزلة اَنْ ويكون الفعل الذى بعدها صلة لها والجواب على مذهبه فى الفصل بينهما ان اَنْ المتخففة شُبِّهَتْ فى الفعل بالمشددة فى الاسم لفظاً ومعنى وإن كان لفظها ناقصاً متخففاً والدليل على ذلك انهم يستقبلون اِنَّ اَنْ تقوم خيراً لك كما يستقبلون اِنَّ اَنْ زيدا قائمٌ يعجبني فلما كان المعنى الذى نصبنا به ما بعد اَنْ الخفيفة من التشبيه⁵⁾ مفقوداً فى ما لم ينتصب بها ومما يُفَرِّقُ به بين ما وَاَنْ ان اَنْ لا يليها الا الفعل وما يليها الاسم والفعل فى معناها مصدر⁶⁾ فالفعل قولك يعجبني ما تصنع اى يعجبني صنيعك والاسم يعجبني ما انت صانع اى صنيعك وكل حرف يليه الاسم مرة والفعل مرة لم يعمل فى واحد منهما واما كُنْ فزعم سيبويه انه حرف ناصب بمنزلة اَنْ وهى نقيض سَوْفَ وذلك انك اذا قلت سوف يقوم فصدَّ هذا لن يقوم واما نصبُ تشبيهها باَنْ وتشبيهها باَنَّْ اتَّهما يقعان للمستقبل فى الافعال المضارعة وىروى عن الخليل روايتان فى لن احداهما مثل القول الذى ذكرناه والثانية انها كانت لا اَنْ فمُحذَفٌ وَخُفَّفَ لكثرة كما قالوا اَيُّشُرُ وَوَيْلٌ لَهُ والاصل اَيُّ شئء وَوَيْلٌ اُمُّه فاحتجَّ سيبويه مُبْطَلًا لهذا القول فقال لو كان معنى لن لا ان لما جاز ان تقول زيدا لن اضرب كما لا يجوز زيدا لا ان اضرب⁷⁾

1) Vgl. zum Folgenden I. J. § 410.

2) Dieser Ansicht würde ich zustimmen.

3) C. لا.

4) Die oben gestellte Frage, warum ما nicht auch wie اَنْ den Conj. regiert.

5) D. i. die Aehnlichkeit mit اَنَّْ.

6) D. i. wenn es die Bedeutung des مصدرية hat.

7) Nicht stichhaltig. Im Sprachbewusstsein blieb die ursprüngliche Rection erhalten, während die Erinnerung an die ursprüngliche Composition schwand.

لأن ما في صلة ان لا يعمل في ما قبله وللمحتج عن الخليل ان يقول ان الحرفين اذا رُكبا قد يتغير معناهما منفردَيْن من ذلك انك اذا ادخلت على لو ما او لا استحال معناها الاول وصارت بما بعدها للتخصيص نحو قوله تعالى لو ما تأتينا باللائكة والمعنى هلاً ولولا فيقول المحتج للخليل اننا اذا رُكبنا أن مع لا لم يكن الفعل صلة لها كما يكون صلة لأن وصارت بمنزلة كم في ان الفعل الذي بعدها ليس بصلة لها، فان قال قائل فان كان اصلها لا ان فهلاً جاز استعمالها على اصلها كما جاز ان يقال أُنْ شئ وويل الله فيستعمل على اصولهما قيل له المتخفف والمحذوف على ضربين احدهما يجوز استعماله على اصله والاخر متروك استعماله غير جائز اجراءه على اصله لتترك العرب لذلك فمن المحذوف الذي يجوز رد ما حذف منه ما ذكرناه وما لا يجوز استعماله على اصله قولنا كَيُنُونَةٌ وَكَيُنُونَةٌ وَمَيَلُولَةٌ وما كان من المصادر نحو ذلك والاصل فيه عندنا فَيَعْلُولَةٌ كَكَيُنُونَةٌ وَمَيَلُولَةٌ وخفف كما يخفف في سَيِّد فيقال سَيِّدٌ وفي كَيِّن فيقال كَيِّنٌ الا انه لا يجوز في كَيُنُونَةٌ وبابها الا التخفيف ومن ذلك ما ينصب بإضمار أن مع الغاء والواو في قولنا لا تقرب الاسد فيأكلك ولا يحسن اظهار أن وكذلك كن على ما ذكرنا من حجة هذا المحتج والقول هو الاول لان كن اذا أُفردت لها حكم غير متعلق بحكم أن كحرف واحد موضوع لمعناه،

Es folgt die Exposition über كى und كُنْ، die später bei Sib. speziell behandelt werden.

فان سأل سائل فقال اذا حملتم هذه الحروف على أن فنصبتن بها لمشاركتها أن في وقوع ما بعدهن مستقبلا فينبغي على قياس هذا القول واطارده ان تنصبوا ما²⁾ بعد لا في النهى وما بعد لام فعل الامر³⁾ وما بعد حروف الجزاء⁴⁾ قيل له قد كان ذلك قياسا لازما لولا علل دخلن عليه فوجب من اجلها الجزم والسكون اما لام الامر فإن ما بعدها ضارع فعل الامر المبني الموقوف ووقع في موقعه فلذلك ثقل ونقص عن منزلة نظائره من الافعال المستقبلة وأعطى اضعف الاعراب وحمل المجزوم على فعل الامر كما حمل فعل الامر في المعتل الناقص عليه نحو أَعَزُّ وَإِرمَ وإحش وأما حذف اواخر هذه الحروف لعلامة الجزم وحمل الامر عليه وإن كان مبنيًا واما النهى فانه تقييد الامر فكان مثله واما حروف المجازاة والشرط فاتها جَزَمَتْ ما بعدها لانها محتاجة الى أجوبة من افعال وجمل فاستطالوا الكلام فأعطوه الجزم تخفيفا له من اجل طوله،

1) Denn wenn كى als Eine Partikel steht, so hat es einen Gebrauch, welcher von كُنْ unabhängig ist, wie man es bei einer einheitlichen Partikel erwarten kann, welche ihre eigene Bedeutung hat.

2) بما.

3) D. i. der Jussiv nach ل.

4) Weil nämlich diese Partikeln sich auch auf die Zukunft beziehen.

9 فان قال قائل فماذا يرفع الافعال المضارعة قيل له وقوعها موقع الاسماء سواء كانت الاسماء التى وقعت الافعال موقعها مرفوعة او منصوبة او مخفوضة فان قال قائل فلم كانت الافعال مرفوعة بوقوعها موقع اشياء مختلفة الاعراب قيل له من قبل ان العوامل التى للاسماء لا تعمل فى الافعال فلم يُعتبر اختلاف اعراب الاسماء فى اعراب الافعال فرفع الفعل لوقوعه موقع الاسم فان قال قائل فلم صار الرفع اولى به قيل له من قبل ان وقوعه موقع الاسم ليس بعامل لفظي فأشبهه الابتداء الذى ليس بعامل لفظي، Vgl. I. J. § 408.

10 اعلم ان الافعال كلها حكمها التنسين ووقفوا الاخر من قبل ان العلة التى من اجلها وجب اعراب الاسماء غير موجودة فيها لان العلة فى اعراب الاسماء هى الفصل بين فاعليها ومفعوليها وغير ذلك من الفصول التى لا توجد فى الافعال الا ان الافعال تنقسم ثلثة اقسام منها الفعل المضارع الذى قصدنا الى ابانة علة اعرابه وقد شابه الاسماء من جهات منها انك اذا قلت زيد يقوم فهذا يصلح لاحد زمانين مبهمًا فيهما كما انك اذا قلت رأيت رجلا فهو لواحد من هذا الجنس مبهمًا فيهم ثم يدخل على الفعل المضارع المبهم فى الزمانين ما يقصره على احدهما ويخلصه له كقولك زيد سيقوم وسوف يقوم كما انك اذا انخلت على الواحد المبهم فى جنسه من الاسماء الالف واللام قصره على واحد بعينه ووجه ثان ان الفعل المضارع اذا وقع خبرا لان صلاح دخول اللام عليه كقولك ان زيدا كيدهب كما صلاح دخول اللام على الاسم اذا قلت ان زيدا كذاهبت فاذا كان الخبر فعلا ماضيا امتنع ذلك فيه لا تقول ان زيدا كذاهبت ووجه ثالث وهو ان الفعل توصف به النكرات كقولك مررت برجل يقوم ويكون خبرا كقولك ان زيدا يقوم وكان زيد ينطلق كما كان ذلك فى الاسم فلما وقع موقعه صار مثله فى هذا الوجه، هذه ثلاثة اوجه من المضارعة وبقي وجهان المساوقة فى العدة والزنة وأن الف الوصل لا تدخل على المضارع كما دخلت على الماضى والامر، Vgl. I. J. S. 917 Z. 1—12.

11 Text S. 2 Z. 10. sind هذه الافعال

12 Ueber die Beziehung des Nomen agentis auf die Gegenwart:

ان سأل سائل فقال اذا قلنا زيد فاعل وان زيدا كفاعل هل دل هذا على وجود المعنى الذى ذكره فى وقته او هو مبهم لا يوقف عليه فان الجواب فى ذلك ان الاخبار عن الاشياء كلها اولى الاوقات بها الوقت الذى وقع فيه الخطاب لان اللفظ صيغ له وذلك ان المتكلم اذا قال زيد قائم فاما يريد افادة المتحدث وتعريفه من امر زيد ما خفى عليه وإن لم يكن فى حاله قائمًا فهذا الوصف غير لازم له والمعتاد فى الخطاب ان يكون للحال فعلم من جهة المعنى ان الوصف متى ما عرى من النسبة الى وقت بعينه كان مقصورا على وقت التكلم به،

Bestellzettel.

D Unterzeichnete subscribiert hiermit auf 1 Ex. von

**Jahn, G., Sîbawaihi's Buch über die
Grammatik**, ca. 11 Lieferungen à M. 1—.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin.)

und wünscht die Zusendung durch die Buchhandlung

von

in

Ort und Datum.

Name:

Quellenwerke der Altindischen Lexicographie.

Im Verlage von **Alfred Hölder** in **Wien** und **Bombay** (Education Societys Steam Press) erschien soeben eine neue Ausgabe von

Der Anekârthasaṃgraha des Hemachandra.

Mit Auszügen aus dem Commentare des Mahendra.

Herausgegeben von

Th. Zachariae

im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.

Mit Rücksicht auf die grosse Wichtigkeit wirklich zuverlässiger Ausgaben der bedeutendsten Koshas und ihrer Commentare für das Sanskritstudium hat die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien in Gemeinschaft mit der unterzeichneten Verlagsbuchhandlung die Herausgabe einer kleinen Serie solcher Werke vorbereitet, welche, von competenten Gelehrten bearbeitet, unter die Leitung eines Comités, bestehend aus den Professoren G. Bühler, F. Müller und K. Schenkl, gestellt wurde. Das Comité hat Professor Th. Zachariae in Halle, bekannt durch die Herausgabe des Śāsvata Kosha und seine Beiträge zur Sanskrit-Lexicographie, mit der Bearbeitung des ersten, nunmehr fertigen Bandes betraut.

Dieser Band enthält:

1. eine kritische Ausgabe (134 S.) des Anekârthasaṃgraha, welcher bisher nur wiederholt auf Grundlage ungenauer Manuscripte in unkritischer Weise abgedruckt war;
2. überaus reiche Auszüge (199 S.) aus Mahendra's Commentare, welche auf Grund der Manuscripte der Deccan-College-Sammlung alle wichtigen Erklärungen und die Citate aus der classischen Literatur bringen.

Hinzugefügt wurde eine Geschichte der benützten Manuscripte und eine *varietas lectionum*.

Der zweite Band der Serie, mit dessen Bearbeitung Professor J. Kirste in Graz beschäftigt ist, wird eine Ausgabe von Hemachandra's bisher unedirtem Unâdigapāsūtra mit des Autors Commentare, welche sehr zahlreiche neue Wörter und Auslegungen liefern, enthalten, wie auch ein alphabetisches Register.

Die Serie wird ferner Ausgaben der Mañkha- und Ajaya-Koshas bringen, die nach den gleichen Grundsätzen bearbeitet sein werden.

Die hesonderen Bedingungen, unter welchen dieses Werk erscheint, gestatten es dem Verleger, dasselbe zu einem sehr mässigen Preise in den Handel zu bringen und den ersten Band, 340 Seiten, Royal 8°, zum Preise von 6 fl. = 10 Mark abzugeben.

Bestellungen übernehmen alle nambafteren Buchhandlungen, wie auch die unterzeichnete Verlagshuchhandlung.

Wien, October 1893.

Hochachtungsvoll

Alfred Hölder,

k und k. Hof- und Universitäts-Buchhändler.

Soeben erschienen:

Chrestomathia Qorani arabica. Notas adiecit, glossarium confecit

C. A. Nallino. 10 Bogen.

4 M. 50 Pf., gebunden 5 M.

Der Verfasser hat mit dieser Koran-Answahl ein den praktischen Bedürfnissen entsprechendes Lesebuch für das Anfangs-Studium des Arabischen geschaffen; denn die gebräuchlichen Koran-Ausgaben waren dazu zu theuer. Der Text ist **absolut fehlerfrei**. Glossar und Noten sind in lateinischer Sprache abgefasst, sodass das Werk an den Hochschulen der ganzen Welt verstanden und benützt werden kann. In Deutschland, Oesterreich, Italien, Nord-Amerika schon im Gebrauch. Warm empfohlen im Liter. Centralblatt und der Deutschen Literaturzeitung.

Früher erschienen:

Vocabulaire phraséologique français-arabe avec la prononciation

figurée, précédé d'un extrait de grammaire, etc., à l'usage des étrangers en Egypte par M. Barthélémy. 2^{me} édition. 16°. 2 M. 40 Pf.

Antologia Firdusiana. Con un compendio di **grammatica Persiana e**

un **Vocabolario**. 2^a edizione con l'aggiunta delle correzioni del Prof. Italo Pizzi. gr 8°. 1892. Edizione comune 12 M. Edizione in carta velina di questa medesima opera 15 M. Edizione di lusso su carta d'Olanda (edizione di 10 soli esempl. numerati) 20 M. Edizione legata in pergamena 30 M.

Prof. Pizzi's Lesebuch enthält eine Auswahl der „**Bücher der Könige**“ Firdus's in persischer Sprache mit Grammatik und Wörterbuch, vermehrt durch Beigabe von Ueblingsbeispielen, Verbesserungen und Zurückweisungen einiger Angriffe deutscher Kritiker

Les Religions de la Chine. Aperçu historique et critique, par Dr. C. de

Harlez, Prof. à l'Université de Louvain. 8°. 1892.

6 M.

De l'exégèse et de la correction des textes avestiques par

C. de Harlez. 8°.

6 M.

Umschreibung der eranischen Sprache von Dr. E. J. von Dillon. 8°.

60 Pf.

Ich empfehle mein Sortiment zur schnellen und billigen Besorgung **ausländischer Bücher und Zeitschriften**. Ständige Lieferung an Universitäts- und Privat-Bibliotheken.

Raimund Gerhard, Verlag und Sortiment, in Leipzig.

(Gegründet 1845.)



N.C

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.